

RENÉ DANIEL DECOL

**IMIGRAÇÕES URBANAS PARA
O BRASIL: O CASO DOS JUDEUS**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Sociologia
do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas, sob a orientação
do Prof. Dr. Daniel Joseph Hogan

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 11



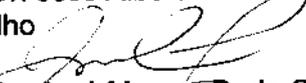
Prof. Dra. Suzana P. Taschner



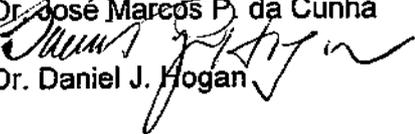
Prof. Dra. Maria Silvia C. B.
Bassanezi



Prof. Dr. José Alberto M. de
Carvalho

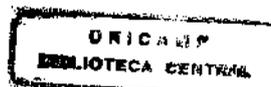


Prof. Dr. José Marcos P. da Cunha



Prof. Dr. Daniel J. Hogan

Dezembro 1999



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	7104210
	D 358 i
V.	Et.
TCMBO BC/	40565
PROC.	278/00
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	\$ 11,00
DATA	17/03/00
N.º CPD	

CM-00135102-6

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

D 358 i **Decol, René Daniel**
Imigrações urbanas para o Brasil: o caso dos judeus / René Daniel Decol. - - Campinas, SP : [s. n.], 1999.

Orientador: Daniel Joseph Hogan.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Demografia. 2. Imigração - Brasil. 3. Religião.
4. Minorias - Brasil. 5. Judeus - Brasil - História. I. Hogan, Daniel Joseph. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Este trabalho é dedicado a memória de meu pai,

Marian Decol

(Varsóvia, 30/10/1914 – São Paulo, 4/5/1998)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a uma série de pessoas e amigos que contribuíram de uma forma ou de outra para tornar este trabalho possível.

Em primeiro lugar, aos membros da banca de qualificação, Maria Silvia Bassanezi e José Marcos P. da Cunha, que com suas sugestões não apenas acrescentaram mas corrigiram significativamente o rumo desta tese.

Tenho uma dívida de gratidão impagável com a Dra. Neide Patarra, incentivadora desde o primeiro minuto e interlocutora virtual. Em mais de uma ocasião me dei conta que os dilemas teóricos e metodológicos em que acabei por me meter haviam sido por ela antecipados. Espero ter equacionado estes problemas de forma razoavelmente satisfatória.

Aos colegas do doutorado em demografia e do Nepo, especialmente Rosana Baeninger, Maria de Fátima Chaves, Tirza Aidar, Marta Azevedo, Paulo Jannuzzi e Claudia Antico.

À Ari Silva, pela iniciação e suporte no uso do Redatam, parte fundamental deste trabalho.

À Salomão Ezachiel Waintrub, por facilitar o acesso aos dados da Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo.

À Suzana P. Taschner e Jair L. F. Santos pelo apoio em mais de um momento.

À Ana Cristina Braga Martes, pelo intercâmbio de idéias, referências e amizade.

Aos amigos, especialmente Márcia Ferraz, Beá Meira, Carmem Corona, e Torba Rasmussen, que leram versões preliminares, emprestaram suas habilidades na confecção de mapas, ou simplesmente estimularam a aventura. À “turma da praia” que jamais fez qualquer objeção à minha preferência por livros, anotações e computadores. À Heloisa Raposo, pela acolhida a este projeto, desde etapas bastante embrionárias.

Ao Eduardo Giannetti, pela amizade ao longo de quase duas décadas, e por suas sugestões, integralmente acatadas. Ao Luiz Fernando Ramos e a Maria Cecília G. dos Reis, companheiros de viagem.

A José Luiz e Ana Maria Goldfarb, pela amizade.

Às professoras Laura Wong e Aída Lazo pela elucidação de dúvidas muito frequentes.

A todos os professores do doutorado em demografia, especialmente Maria Coleta F. A. de Oliveira pelo incentivo em momentos decisivos e à Dra. Elza Berquó, pelo exemplo de profissionalismo.

À minha mãe, Janina Decol e a meu irmão, Jorge Decol, que são parte integrante da história relatada neste trabalho.

À Federação Israelita do Estado de São Paulo, e ao Rabino Henry Sobel, pela cooperação.

Sou extremamente grato ao meu orientador, Daniel J. Hogan, que apoiou e incentivou este projeto desde o início, antes mesmo de ter adquirido consistência. Foi um interlocutor privilegiado e em vários momentos – mais do que ele mesmo imagina – corrigiu o rumo e apontou a direção a seguir. Espero ter acolhido suas sugestões e ter correspondido à confiança em mim depositada.

Finalmente, à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que financiou parcialmente o presente trabalho através de bolsa de estudos concedida durante o período de conclusão de créditos.

RESUMO

O presente trabalho se insere no âmbito da produção recente sobre a imigração internacional para o Brasil e sobre a demografia das minorias, enfocando especificamente a imigração judaica e a comunidade que esta imigração deu origem. Usando dados dos censos, mas também registros históricos, elencou-se os fluxos mais importantes, em termos de países e períodos de origem. Os censos de 1940 a 1991 foram utilizados para traçar uma radiografia deste grupo e de sua evolução na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, a imigração judaica serviu de referência para um mapeamento das imigrações urbanas, sobretudo aquelas registradas a partir de 1920. A demografia dos judeus, por sua vez, foi utilizada como referência para a compreensão das principais tendências da demografia dos grandes grupos religiosos brasileiros ao longo das últimas décadas.

ABSTRACT

This work fits into the recent production about international migration to Brazil and about the demography of minorities in this country, focusing in the Jewish migration and the Jewish community it has originated. Using data from the Brazilian censuses, but also historical records, the major fluxes were tracked, both in terms of country of origin and period. The 1940 to 1991 censuses were used also to track the trajectory of Jews in the Brazilian society. The Jewish case was a reference to map urban migrations in general to Brazil, especially those registered after the 1920s. Demography of Jews was used as a reference to understand the demographic trends of the major religious groups of Brazil in the last decades.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I. REVISÃO DA LITERATURA	4
II. A URBANIZAÇÃO NA HISTÓRIA DOS JUDEUS	9
CAPÍTULO I - IMIGRAÇÕES JUDAICAS PARA O BRASIL	14
I. OS REGISTROS HISTÓRICOS	
1) <i>A periodização clássica das imigrações judaicas</i>	15
2) <i>Os números</i>	22
II. JUDEUS POR PAÍS DE ORIGEM SEGUNDO OS CENSOS DE 80 E 91	26
1) <i>Polónia</i>	38
2) <i>Roménia</i>	50
3) <i>Alemanha</i>	55
4) <i>Rússia</i>	64
5) <i>Egito</i>	73
6) <i>Israel</i>	77
7) <i>Argentina</i>	81
8) <i>Libano</i>	89
9) <i>Hungria</i>	91
10) <i>Itália</i>	96
CAPÍTULO II - SECULARIZAÇÃO E TRANSIÇÃO RELIGIOSA NO BRASIL	
I. DADOS CENSITÁRIOS SOBRE RELIGIÃO	100
II. A DECLARAÇÃO DE RELIGIÃO NOS CENSOS BRASILEIROS	102
III. MUDANÇAS RELIGIOSAS, 1940 - 1991	107
1) <i>Declínio dos católicos no Rio de Janeiro</i>	123
2) <i>Análise por coortes</i>	126
3) <i>A ascensão dos evangélicos</i>	131
4) <i>Secularização à brasileira: o crescimento dos sem-religião</i>	137
5) <i>Aspectos demográficos do declínio católico</i>	140
IV. CONCLUSÃO	143
CAPÍTULO III - DEMOGRAFIA DA COMUNIDADE JUDAICA BRASILEIRA	
I. CONCEITOS E DEFINIÇÕES	148
II. QUALIDADE DOS DADOS	154
III. ASPECTOS DEMOGRÁFICOS DA COMUNIDADE JUDAICA BRASILEIRA	
1) <i>Evolução e distribuição espacial</i>	156
2) <i>Estrutura etária</i>	172
3) <i>Educação, ocupação e renda</i>	174
4) <i>Estrutura familiar</i>	183
5) <i>Fecundidade</i>	194
6) <i>Mortalidade</i>	210
7) <i>Balanço vital para o Estado de S. Paulo, no período 1980-1991</i>	219
IV. CONCLUSÃO	222
CONCLUSÃO FINAL	223
BIBLIOGRAFIA	230

LISTA DE TABELAS

<u>TABELA 1. IMIGRANTES JUDEUS DE ACORDO COM O PERÍODO E O PAÍS DE IMIGRAÇÃO, 1840-1942.....</u>	<u>24</u>
<u>TABELA 2. IMIGRANTES JUDEUS DE ACORDO COM O PERÍODO E O PAÍS DE IMIGRAÇÃO, 1840-1942 (EM PERCENTAGENS).....</u>	<u>25</u>
<u>TABELA 3. PESSOAS QUE DECLARARAM RELIGIÃO JUDAICA, POR PAÍS DE NASCIMENTO, NA DATA DO CENSO DE 1980.....</u>	<u>27</u>
<u>TABELA 4. PESSOAS QUE DECLARARAM RELIGIÃO JUDAICA, POR PAÍS DE NASCIMENTO, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	<u>29</u>
<u>TABELA 5. PESSOAS QUE DECLARARAM RELIGIÃO JUDAICA, PELOS DEZ PAÍSES DE NASCIMENTO MAIS FREQUENTES, NAS DATAS DOS CENSOS DE 1980 E 1991.....</u>	<u>30</u>
<u>TABELA 6. JUDEUS NO BRASIL POR LUGAR DE NASCIMENTO, DE ACORDO COM OS CENSOS DO IBGE DE 1980 E 1991.....</u>	<u>31</u>
<u>TABELA 7. JUDEUS RESIDENTES NO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO, POR PAÍS DE NASCIMENTO, DE ACORDO COM O CENSO DA COMUNIDADE DE 1968.....</u>	<u>32</u>
<u>TABELA 8. JUDEUS RESIDENTES NO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE, POR PAÍS DE NASCIMENTO, DE ACORDO COM O CENSO DA COMUNIDADE JUDAICA DO RIO GRANDE DO SUL (1992).....</u>	<u>33</u>
<u>TABELA 9. JUDEUS RESIDENTES NO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE, POR PAÍS DE NASCIMENTO, DE ACORDO COM O CENSO DO IBGE DE 1991.....</u>	<u>34</u>
<u>TABELA 10. IMIGRANTES JUDEUS RESIDENTES NO ESTADO DE SÃO PAULO, POR DATA DE CHEGADA E REGIÃO/CONTINENTE DE ORIGEM, DE ACORDO COM O CADASTRO DA FEDERAÇÃO ISRAELITA -- 1979.....</u>	<u>35</u>
<u>TABELA 11. JUDEUS NO BRASIL, POR PAÍS DE NASCIMENTO, DE ACORDO COM PESQUISAS E DATAS SELECIONADAS (EM PERCENTAGEM).....</u>	<u>37</u>
<u>TABELA 12. IMIGRANTES CLASSIFICADOS NAS ESTATÍSTICAS OFICIAIS BRASILEIRAS COMO RUSSOS, POR DATA DE CHEGADA.....</u>	<u>41</u>
<u>TABELA 13. NATURAIS DA POLÔNIA, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	<u>42</u>
<u>TABELA 14. POPULAÇÃO JUDAICA NAS PRINCIPAIS CIDADES POLONESAS NA DATA DO CENSO DE 1931.....</u>	<u>45</u>
<u>TABELA 15. NATURAIS DA ROMÊNIA, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	<u>51</u>
<u>TABELA 16. NATURAIS DA ALEMANHA, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	<u>56</u>
<u>TABELA 17. EMIGRANTES JUDEUS DA ALEMANHA, ENTRE 1933 E 1939, POR PAÍS DE DESTINO.....</u>	<u>59</u>

<u>TABELA 18. NATURAIS DA UNIÃO SOVIÉTICA, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	66
<u>TABELA 19. NATURAIS DO EGITO, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	74
<u>TABELA 20. NATURAIS DA ISRAEL, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	79
<u>TABELA 21. TAXAS DE FECUNDIDADE TOTAL DA POPULAÇÃO JUDAICA DE ISRAEL, POR PERÍODOS ESCOLHIDOS, E CONTINENTE/PAÍS DE NASCIMENTO DA MULHER.....</u>	80
<u>TABELA 22. NATURAIS DA ARGENTINA, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	82
<u>TABELA 23. TAXAS BRUTAS DE IMIGRAÇÃO E EMIGRAÇÃO POR 1.000 ENTRE JUDEUS E POPULAÇÃO EM GERAL DA ARGENTINA, 1900-1975.....</u>	85
<u>TABELA 24. POPULAÇÃO JUDAICA DA ARGENTINA, DE ACORDO COM DIFERENTES FONTES, 1895-1982.....</u>	87
<u>TABELA 25. TAXAS BRUTAS DE NATALIDADE E MORTALIDADE POR 1.000 ENTRE JUDEUS E POPULAÇÃO EM GERAL DA ARGENTINA, 1900-1975.....</u>	88
<u>TABELA 26. NATURAIS DO LÍBANO, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	90
<u>TABELA 27. NATURAIS DA HUNGRIA, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	92
<u>TABELA 28. PERFIL OCUPACIONAL DE JUDEUS E CATÓLICOS NA HUNGRIA, DE ACORDO COM O CENSO DE 1920 (EM PERCENTAGEM).....</u>	95
<u>TABELA 29. NATURAIS DA ITÁLIA, POR DATA DE CHEGADA E RELIGIÃO, RESIDENTES NA REGIÃO SUDESTE, NA DATA DO CENSO DE 1991.....</u>	97
<u>TABELA 30. BRASILEIROS POR GRANDES GRUPOS RELIGIOSOS, 1940-1991.....</u>	111
<u>TABELA 31. BRASILEIROS POR GRANDES GRUPOS RELIGIOSOS, 1940-1991 (EM PERCENTAGEM).....</u>	112
<u>TABELA 32. BRASIL: TAXAS GEOMÉTRICAS DE CRESCIMENTO ANUAL POR GRUPO RELIGIOSO, 1940-1991 (%).....</u>	116
<u>TABELA 33. GRUPOS RELIGIOSOS, POR SITUAÇÃO DE DOMICÍLIO, NA DATA DO CENSO DE 1991 (EM PERCENTAGEM).....</u>	118
<u>TABELA 34. BRASILEIROS POR REGIÃO E GRANDES GRUPOS RELIGIOSOS, NA DATA DO CENSO DE 1991 (%).....</u>	120
<u>TABELA 35. EVANGÉLICOS POR UFS ESCOLHIDAS.....</u>	121
<u>TABELA 36. SEM RELIGIÃO POR UFS ESCOLHIDAS.....</u>	122
<u>TABELA 37. POPULAÇÃO DO RIO DE JANEIRO POR GRUPOS RELIGIOSOS.....</u>	123

<u>TABELA 38. POPULAÇÃO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO POR RELIGIÃO, 1940-1991 (%)</u>	124
<u>TABELA 39. RIO DE JANEIRO: TAXAS GEOMÉTRICAS DE CRESCIMENTO ANUAL POR RELIGIÃO, 1940-1991 (%)</u>	125
<u>TABELA 40. RIO DE JANEIRO: CATÓLICOS COMO PERCENTAGEM DA POPULAÇÃO POR GRUPOS DE IDADE E SEXO, 1970-1991</u>	127
<u>TABELA 41. RIO DE JANEIRO: CRIANÇAS MENORES DE UM ANO POR RELIGIÃO NA DATA DOS CENSOS (EM %)</u>	130
<u>TABELA 42. RIO DE JANEIRO: EVANGÉLICOS TRADICIONAIS POR GRUPOS DE IDADE E SEXO, 1980-1991 (EM %)</u>	132
<u>TABELA 43. RIO DE JANEIRO: EVANGÉLICOS TRADICIONAIS POR IDADE E SEXO (EM %)</u>	134
<u>TABELA 44. RIO DE JANEIRO: EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS POR GRUPO DE IDADE E SEXO, 1980-91</u>	135
<u>TABELA 45. RIO DE JANEIRO: EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS, POR GRUPO DE IDADE E SEXO, 1980-91 (EM %)</u>	136
<u>TABELA 46. RIO DE JANEIRO: “SEM RELIGIÃO” EM PERCENTAGEM DA POPULAÇÃO POR GRUPOS DE IDADE E SEXO, 1970-1991</u>	138
<u>TABELA 47. POPULAÇÃO JUDAICA NO BRASIL NAS DATAS DOS CENSOS, POR SITUAÇÃO DE DOMICÍLIO URBANO OU RURAL, E SEGUNDO AJUSTES PROPOSTOS</u>	156
<u>TABELA 48. SANTA CATARINA: NÚMERO DE MUNICÍPIOS COM JUDEUS, E TOTAL DE JUDEUS NA UF NAS DATAS DOS CENSOS 1940-1980</u>	158
<u>TABELA 49. PESSOAS DE RELIGIÃO JUDAICA DA REGIÃO SUDESTE POR SITUAÇÃO DE DOMICÍLIO, NA DATA DO CENSO DE 1991</u>	159
<u>TABELA 50. DOMICÍLIOS COM PESSOAS DE RELIGIÃO JUDAICA, EM SITUAÇÃO RURAL, POR MUNICÍPIO - REGIÃO SUDESTE, 1991</u>	161
<u>TABELA 51. POPULAÇÃO JUDAICA E TOTAL DO BRASIL NAS DATAS DOS CENSOS, E TAXAS GEOM. DE CRESC. ANUAL NOS PERÍODOS INTERCENSITÁRIOS</u>	163
<u>TABELA 52. POPULAÇÃO DE RELIGIÃO JUDAICA POR REGIÕES NAS DATAS DOS CENSOS</u>	164
<u>TABELA 53. JUDEUS POR GRANDES REGIÕES NAS DATAS DOS CENSOS (EM PERCENTAGEM)</u>	165
<u>TABELA 54. POPULAÇÃO DE RELIGIÃO JUDAICA POR MUNICÍPIOS ESCOLHIDOS</u>	167
<u>TABELA 55. POPULAÇÃO DE RELIGIÃO JUDAICA NA UF SP, POR MUNICÍPIOS, NAS DATAS DOS CENSOS</u>	169
<u>TABELA 56. POPULAÇÃO JUDAICA DA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO, NAS DATAS DOS CENSOS</u>	170

<u>TABELA 57. POPULAÇÃO JUDAICA NO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO, POR DISTRITOS, NA DATA DO CENSO DE 1980.....</u>	<u>171</u>
<u>TABELA 58. JUDEUS DO BRASIL E DOS ESTADOS UNIDOS, E BRASIL TOTAL, POR GRUPO ETÁRIO E SEXO (EM PERCENTAGEM DO TOTAL).....</u>	<u>173</u>
<u>TABELA 59. ANOS DE ESTUDO: JUDEUS E POPULAÇÃO EM GERAL REGIÃO SUDESTE, 1991 (EM PERCENTAGEM).....</u>	<u>176</u>
<u>TABELA 60. POSIÇÃO DA OCUPAÇÃO: JUDEUS E POPULAÇÃO EM GERAL REGIÃO SUDESTE, 1991 (EM PERCENTAGEM).....</u>	<u>176</u>
<u>TABELA 61. DESOCUPADOS NO ANO ANTERIOR AO CENSO POR SITUAÇÃO: JUDEUS E POPULAÇÃO EM GERAL -- REGIÃO SUDESTE, 1991 (EM PERCENTAGEM)</u>	<u>177</u>
<u>TABELA 62. GRUPO DA OCUPAÇÃO: JUDEUS E POPULAÇÃO EM GERAL REGIÃO SUDESTE, 1991 (EM PERCENTAGEM).....</u>	<u>178</u>
<u>TABELA 63. SETOR DE ATIVIDADE: JUDEUS E POPULAÇÃO EM GERAL REGIÃO SUDESTE, 1991 (EM PERCENTAGEM).....</u>	<u>179</u>
<u>TABELA 64. RENDA FAMILIAR: JUDEUS (A) E POPULAÇÃO EM GERAL REGIÃO SUDESTE, 1991 (EM PERCENTAGEM).....</u>	<u>181</u>
<u>TABELA 65. DOMICÍLIOS DE JUDEUS E DA REGIÃO SUDESTE POR POSSE DE BENS ESCOLHIDOS, 1991 (EM PERCENTAGEM)</u>	<u>183</u>
<u>TABELA 66. DOMICÍLIOS COM JUDEUS, SEGUNDO CONCEITOS ESCOLHIDOS, NAS DATAS DOS CENSO DE 1980 E 1991 – REGIÃO SUDESTE</u>	<u>185</u>
<u>TABELA 67. PESSOAS EM FAMÍLIAS QUE TENHAM PELO MENOS UM MEMBRO DE RELIGIÃO JUDAICA, POR PARENTESCO COM O CHEFE E RELIGIÃO -- BRASIL, 1980.....</u>	<u>186</u>
<u>TABELA 68. PESSOAS EM FAMÍLIAS QUE TENHAM PELO MENOS UM MEMBRO DE RELIGIÃO JUDAICA, POR PARENTESCO COM O CHEFE E RELIGIÃO -- BRASIL, 1980 (EM PERCENTAGEM)</u>	<u>187</u>
<u>TABELA 69. PESSOAS EM FAMÍLIAS QUE TENHAM PELO MENOS UM MEMBRO DE RELIGIÃO JUDAICA, POR PARENTESCO COM O CHEFE E RELIGIÃO -- JUDEUS E BRASIL, 1980</u>	<u>188</u>
<u>TABELA 70. PESSOAS EM FAMÍLIAS QUE TENHAM PELO MENOS UM MEMBRO DE RELIGIÃO JUDAICA, POR PARENTESCO COM O CHEFE E RELIGIÃO – BRASIL, 1991.....</u>	<u>189</u>
<u>TABELA 71. PESSOAS EM FAMÍLIAS QUE TENHAM PELO MENOS UM MEMBRO DE RELIGIÃO JUDAICA, POR PARENTESCO COM O CHEFE E RELIGIÃO – BRASIL, 1991 (EM PERCENTAGEM)</u>	<u>190</u>
<u>TABELA 72. PARTICIPAÇÃO DAS RELIGIÕES BRASILEIRAS NA POPULAÇÃO JUDAICA ESTENDIDA, POR REGIÃO DO PAÍS, NA DATA DO CENSO DE 1991 (EM PERCENTAGEM). 191</u>	
<u>TABELA 73. RELIGIÃO DO CÔNJUGE PRESENTES NA POPULAÇÃO JUDAICA ESTENDIDA, POR REGIÃO DO PAÍS, NA DATA DO CENSO DE 1991 (EM PERCENTAGEM)</u>	<u>192</u>

<u>TABELA 74. RELIGIÃO DOS FILHOS (POPULAÇÃO JUDAICA ESTENDIDA) POR REGIÃO DO PAÍS, NA DATA DO CENSO DE 1991 (EM PORCENTAGEM).....</u>	193
<u>TABELA 75. PESSOAS DE 15 ANOS OU MAIS DE IDADE, SEGUNDO ESTADO CONJUGAL E RELIGIÃO, NA DATA DO CENSO DE 1991 -- REGIÃO SUDESTE.....</u>	193
<u>TABELA 76. PESSOAS DE 15 ANOS OU MAIS DE IDADE, CASADAS, SEGUNDO O TIPO DE UNIÃO E RELIGIÃO, NA DATA DO CENSO DE 1991 -- REGIÃO SUDESTE.....</u>	194
<u>TABELA 77. FILHOS TIDOS NASCIDOS VIVOS NO ANO ANTERIOR À DATA DO CENSO DE 1980, POR GRUPOS DE IDADE E RELIGIÃO DA MÃE (A) – REGIÃO SUDESTE</u>	196
<u>TABELA 78. MULHERES POR GRUPO DE IDADE E RELIGIÃO NA DATA DO CENSO DE 1980 (A)REGIÃO SUDESTE.....</u>	197
<u>TABELA 79. TAXAS DE FECUNDIDADE ESPECÍFICA (POR MIL) E TOTAL, POR RELIGIÃO DA MÃE, NA DATA DO CENSO DE 1980 -- REGIÃO SUDESTE</u>	198
<u>TABELA 80. RAZÕES P/F OBTIDAS A PARTIR DA APLICAÇÃO DA TÉCNICA DE BRASS JUDEUS DA REGIÃO SUDESTE, 1980.....</u>	199
<u>TABELA 81. FILHOS TIDOS NASCIDOS VIVOS NO ANO ANTERIOR À DATA DO CENSO DE 1991, POR GRUPOS DE IDADE E RELIGIÃO DA MÃE (A) – REGIÃO SUDESTE</u>	200
<u>TABELA 82. MULHERES POR GRUPOS DE IDADE E RELIGIÃO NA DATA DO CENSO DE 1991 REGIÃO SUDESTE.....</u>	201
<u>TABELA 83. TAXAS DE FECUNDIDADE ESPECÍFICAS (POR 1000), E TOTAL, POR RELIGIÃO, NA DATA DO CENSO DE 1991 -- REGIÃO SUDESTE</u>	202
<u>TABELA 84. RAZÕES P/F OBTIDAS A PARTIR DA APLICAÇÃO DA TÉCNICA DE BRASS JUDEUS DA REGIÃO SUDESTE, 1991.....</u>	203
<u>TABELA 85. NÚMERO DE FILHOS TIDOS NASCIDOS VIVOS POR GRUPO ETÁRIO DA MÃE JUDEUS DA REGIÃO SUDESTE, 1991.....</u>	204
<u>TABELA 86. FILHOS TIDOS EM MÉDIA, POR GRUPO ETÁRIO E RELIGIÃO DA MÃE, NA DATA DO CENSO DE 1991 (A) -- REGIÃO SUDESTE</u>	205
<u>TABELA 87. FILHOS TIDOS POR MULHERES DE RELIGIÃO JUDAICA, POR GRUPO ETÁRIO: ESTADOS UNIDOS (1990) E BRASIL (1991).....</u>	208
<u>TABELA 88. FILHOS TIDOS NASCIDOS VIVOS, POR PERÍODO E CONTINENTE/PAÍS DE NASCIMENTO DA MÃE -- JUDEUS DA REGIÃO SUDESTE, 1980.....</u>	209
<u>TABELA 89. TABELA DE SOBREVIVÊNCIA: POPULAÇÃO NUCLEAR JUDAICA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1990-1994</u>	215
<u>TABELA 90. MORTALIDADE ESPECÍFICA NA FAIXA DE 0 A 1 ANO DE IDADE SEGUNDO POPULAÇÕES E DATAS ESCOLHIDAS.....</u>	216
<u>TABELA 91. ESPERANÇA DE VIDA POR IDADE E SEXO: POPULAÇÃO NUCLEAR JUDAICA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1990-1994.....</u>	217

<u>TABELA 92. ESPERANÇA DE VIDA POR IDADE E SEXO: JUDEUS DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1990-1994, E MUNICÍPIO DE SÃO PAULO, 1991</u>	218
<u>TABELA 93. ESPERANÇA DE VIDA POR IDADE E SEXO: JUDEUS DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1990-1994, E DE RHODE ISLAND, 1989-1991</u>	219
<u>TABELA 94. TAXAS BRUTAS DE NATALIDADE, MORTALIDADE E CRESCIMENTO VEGETATIVO PARA A POPULAÇÃO JUDAICA NUCLEAR DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1980-91</u>	221

LISTA DE FIGURAS

<u>FIGURA 1: PIRÂMIDE ETÁRIA: POP. JUDAICA NUCLEAR E ESTENDIDA, REGIÃO SUDESTE, 1991</u>	174
<u>FIGURA 2: NÚMERO MÉDIO DE FILHOS TIDOS, POR RELIGIÃO E DATA DE NASCIMENTO DA MÃE, NA DATA DO CENSO DE 1991 – REGIÃO SUDESTE</u>	207
<u>FIGURA 3: FILHOS TIDOS NASCIDOS VIVOS, PELO PERÍODO E CONTINENTE/PAÍS DE NASCIMENTO DA MÃE -- JUDEUS, REGIÃO SUDESTE, 1980</u>	210

MAPAS

<u>MAPA 1: EUROPA CENTRAL ANTES DA PRIMEIRA GUERRA MUNDIAL</u>	39
<u>MAPA 2: DISTRITOS DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO COM 1.000 OU MAIS PESSOAS DE RELIGIÃO JUDAICA</u>	172

ABREVIACÕES

AJYB	American Jewish Year Book
EJ	Encyclopaedia Judaica
EB	Encyclopaedia Britannica
HIAS	United Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society
Joint	American Jewish Joint Distribution Committee
CIP	Congregação Israelita Paulista

INTRODUÇÃO

O presente trabalho nasceu de um interesse pessoal pela imigração judaica. A presença deste grupo entre as categorias religiosas investigadas pelos censos brasileiros parecia ser uma forma interessante de poder contribuir para um mapeamento inicial das suas principais características demográficas e de sua evolução no país desde 1940, quando foram pela primeira vez enumerados separadamente pelo IBGE.

Uma inquietação inicial tinha relação com a própria existência de dados censitários para o grupo. Afinal, o uso de dados censitários sobre judeus tem um histórico traumático: foram usados na Rússia czarista para checar se o grupo cumpria as restrições residenciais a eles impostas. E na Alemanha nazista, informações estatísticas foram utilizadas para operacionalizar a “solução final”, o extermínio sistemático da população judaica (Seltzer, 1998). Trabalhos anteriores, especialmente os de Lesser (1995) e Tucci Carneiro (1988), já haviam discutido a emergência de uma “questão judaica” durante o Estado Novo. Em outro trabalho (Decol, 1996), sugeri que o aparecimento de judeus como categoria no censo de 1940 poderia ter relação com a emergência da “questão judaica”.

É possível até que, no clima de histeria anti-comunista e anti-judaica do Estado Novo, principalmente a partir do caso Olga (Morais, 1985), Getúlio tivesse determinado que o censo enumerasse judeus separadamente. Mas não há como provar esta hipótese. Quando os resultados foram publicados, em 1943, o Brasil já tinha passado para o lado dos aliados, e a “questão judaica”

já tinha desaparecido ¹. Os personagens que fizeram parte do círculo de poder do Estado Novo, e que podem ter participado de alguma forma das decisões por trás desta questão, já desapareceram.

Independente das razões iniciais, a existência de documentação censitária sobre judeus é um recurso bastante vantajoso para o pesquisador interessado neste grupo.

O contato com um texto de Livi-Bacci (1986) levou ao que se tornaria a hipótese central deste trabalho. Em seu capítulo sobre os precursores da transição da fecundidade na Europa, Livi-Bacci identificou judeus como um dos grupos sociais pioneiros que experimentaram o fenômeno antes que os demais:

In many areas of Western Europe, during the eighteenth and the first part of the nineteenth centuries, the birth rate of Jews was conspicuously lower than that of the gentile majority. The early decline in the birth rate may have been the consequence of a gradual departure of marriage patterns from the traditional norms of universal and early marriage, as Jews gradually assimilated and adopted the Western European marriage pattern. The birth rates found around the time of emancipation are all so low, however, that they can probably be ascribed to family limitation (Livi-Bacci, 1986, p. 190).

Ocorre então perguntar: teriam os imigrantes judeus, que começaram a chegar em números significativos ao Brasil a partir da década de 20, sido precursores da transição da fecundidade que passaria a atingir a sociedade brasileira como um todo a partir dos anos 70?

Há bons motivos para supor isso. Afinal, parte dos judeus que vieram para o Brasil partiram das cidades da Europa, onde Livi-Bacci identificou os bolsões pioneiros. Alguns vinham da região do império áustro-húngaro, identificada como pioneira na transição demográfica, com evidências remontam ao final do século 19 (Demeny, 1986).

¹ Ou pelo menos submergido. O caso Vladimir Herzog, durante a ditadura militar dos anos 70, provaria que a fantasia do “judeu comunista” ainda habitava a demonologia brasileira, particularmente nos setores militares de extrema-direita (Jordão, 1979).

Uma questão importante de se levar em conta é que na passagem citada Livi-Bacci refere-se explicitamente aos judeus da Europa ocidental. Sabemos que havia diferenças básicas em termos de comportamento demográfico entre judeus da Europa ocidental e seus correligionários da Europa oriental: os primeiros eram mais uniformemente urbanizados, enquanto os da Europa oriental se espalhavam por uma grande variedade de classes de cidades, das capitais às pequenas cidades do interior. Os das capitais eram parecido com os ocidentais; mas os das pequenas cidades estavam ainda numa etapa intermediária de sua transição.

Judeus provenientes do Oriente Médio, que também fazem parte do cadinho judaico brasileiro, por sua vez, vieram de países de maioria muçulmana, onde ainda recentemente se registravam altas taxas de fecundidade.

O comportamento agregado dos judeus brasileiros, portanto, é uma média ponderada destes diferentes padrões. Por isso é importante conhecer bem as diferentes correntes judaicas que aqui aportaram, objetivo do primeiro capítulo deste trabalho.

A definição dos judeus como uma população, em termos demográficos, é complicada pelo que a literatura especializada denomina de “fluxo atitudinal”, isto é, o a conversão, em qualquer momento dado, de pessoas para dentro e para fora do grupo. No caso dos judeus brasileiros, o fluxo mais importante é aquele que leva pessoas a abandonar o grupo formal ou informalmente. Mas esta não é uma especificidade judaica: a secularização, o afastamento gradual das sociedades modernas de formas religiosas de pensamento, é um fenômeno que atinge com força dramática todas as religiões tradicionais do país.

Por isso, o objetivo do capítulo II é entender os principais fluxos atitudinais que atravessam o campo religioso brasileiro como um todo. Este campo atravessa atualmente mudanças intensas, as quais, sugerimos, tem relação direta com as mudanças demográficas que afetam a sociedade

brasileira. Fenômenos como o crescimento dos que se identificam como “sem religião”, e o declínio da hegemonia católica, foram identificados como os mais importantes.

O terceiro capítulo apresenta uma análise demográfica da população de religião judaica do Brasil, utilizando dados publicados dos censos de 1940 a 1991, além de processamentos especiais dos levantamentos de 1980 e 1991. Esta análise, precedida de uma indispensável discussão sobre o significado e a qualidade dos dados, enfoca parâmetros como evolução, distribuição espacial, estrutura etária, educação, ocupação, renda e estrutura familiar. Atenção especial é dada à fecundidade, sempre no sentido de se testar a hipótese de Livi-Bacci. Para tentar estimar parâmetros da mortalidade, foi elaborada uma tabela de sobrevivência com dados fornecidos pela Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo.

Para os processamentos especiais foi utilizado o programa Redatam (*Retrieval of Data for Small Areas by Microcomputer*), desenvolvido pelo CELADE conjuntamente com a Universidade de Waterloo, do Canadá. Este programa permite, através de tecnologias de compactação, manipular grandes bases de dados, como levantamentos censitários, em um computador pessoal comum dando ao pesquisador uma enorme flexibilidade. Quando a informação é resultado destes processamentos, há indicação nas respectivas tabelas. Nos demais casos, trata-se de informação publicada.

1. Revisão da literatura

A literatura sobre judeus no Brasil ainda é incipiente mas tem crescido nos últimos anos. Na maior parte, esta produção aborda aspectos específicos, subcorrentes da imigração (Fausto, 1997) ou subgrupos regionais (Blay, 1997). Um amplo panorama, como o existente para judeus da Argentina (Avni, 1991), ainda está por ser feito. Quem chegou mais perto deste objetivo foi Lesser (1995). O interesse deste autor, contudo, concentrou-se no aparecimento da “questão judaica”

durante o Estado Novo. É verdade que Lesser supriu muitas lacunas. Mas, devido ao seu interesse específico, seu panorama chega apenas até a década de 40.

Em geral, apesar de esforços notáveis, há um problema metodológico nesta literatura. As imigrações judaicas do século 20 foram intrinsecamente fragmentadas, tendo partido de dezenas de países diferentes. Mais do que para qualquer outra, elencar os principais fluxos, em termos de origem e período, é um primeiro passo vital. Só então pode se dar o segundo passo: a compreensão das motivações, a partir de cada país e em cada período.

Sem compreender as motivações específicas as explicações acabam mencionando um “anti-semitismo” genérico. Como argumenta Mendelsohn (1986), este é um conceito muito vago, que pouco acrescenta em termos da compreensão das circunstâncias específicas. Afinal, foram muito diferentes as formas assumidas pela “questão judaica” na Europa central no entre-guerras, e no Oriente Médio após a criação do Estado de Israel.

Em ambos os casos judeus faziam parte de um problema mais amplo, o problema das minorias, e freqüentemente não foram os únicos a sofrer as adversidades decorrentes desta situação. Na Romênia, por exemplo, judeus eram tão discriminados quanto húngaros. Em muitos países árabes, como no Líbano, cristãos também enfrentaram problemas. Os dados dos censos brasileiros de 1980 e 1991 mostram que para cada país de onde partiram os judeus, havia também outros grupos chegando na mesma época. Tudo leva a crer que alguns fatores, principalmente os econômicos, mas também os políticos, atingiam outras minorias e até mesmo segmentos das maiorias nacionais.

Outro problema com a literatura é que uma parcela desproporcional do que se tem publicado sobre judeus no Brasil refere-se à suposta presença de cristãos-novos (judeus convertidos) no período colonial. Apesar do interesse histórico da questão, esta literatura não é sobre judeus: é sobre

cristãos-novos. Religião é um fenômeno do âmbito da cultura. Quando alguém deixa de se identificar com uma religião deixa, de fato, de pertencer a ela.

Apenas em momentos de predomínio de mentalidades totalitárias, como durante a Inquisição, ou na Alemanha nazista, supunha-se – ou se fazia querer crer – que a religião está de alguma forma tão marcada na “alma” (ou na “raça”) que sequer uma conversão formal pode fazer com que um indivíduo dela se afaste ². Alguém poderia se perguntar se a grande importância atribuída a ancestral presença de cristãos-novos no Brasil não seria resultado da vontade de dar legitimidade histórica a um grupo cuja presença ainda é relativamente recente no país.

Outro erro, relacionado com o anterior, consiste na periodização. Vários autores pretendem dividir a história da presença judaica no Brasil em três períodos de mesma importância: colônia, império e república. Esta periodização ignora que a era da grande imigração em massa começa a partir do século 19, quando desenvolvimentos tecnológicos permitiram a transposição definitiva de cerca de 40 milhões de pessoas para a América ³. Por mais que indivíduos isolados pudessem ter chegado ao longo dos períodos colonial e imperial, jamais havia ocorrido um episódio como a chegada de mais de 20 mil judeus em um intervalo de apenas cinco anos, como aconteceu entre 1926 e 1930, quando o país já se encontrava no roteiro das companhias de navegação que transportavam imigrantes da Europa para o Novo Mundo. É provável que na época não houvesse mais de dez mil judeus no país. Num curto espaço de tempo, portanto, seu volume triplicou.

² Para uma excelente discussão sobre porque judeus **não** são uma raça, ver Shapiro, 1970. Por outro lado, judeus podem ser considerados como uma etnia, a partir da definição que caracteriza como tal qualquer grupo que acredite ter uma origem comum, real ou imaginária (Bruner, 1994, p. 30).

³ Avanços na tecnologia de construção de navios revolucionaram a navegação a partir da metade do século 19. Progressos na manipulação de chapas de aço (um avanço obtido na indústria da construção de trens e ferrovias) foram aplicados na construção naval ao mesmo tempo em que o motor a vapor era aperfeiçoado. Outro avanço importante, consequência dos anteriores, foi a introdução de navios com lastro. Estes avanços permitiram a construção de navios maiores, mais estáveis, eficientes e seguros. A partir de 1890 inicia-se a era dos transatlânticos da qual o tristemente célebre *Titanic* seria um marco (Cardwell, 1994, p. 260). Dado que a imigração internacional em seus primórdios era frequentemente uma alternativa para os mais pobres, a imigração em massa só se tornou possível no momento em que os avanços tecnológicos se refletiram no estabelecimento de linhas comerciais, barateando as passagens.

Um crescimento destas proporções, num período tão curto de tempo, deixou marcas na estrutura demográfica da população brasileira cujos efeitos podem ser sentidos nos levantamentos censitários mais recentes. Deixou marcas na história política do país: pela primeira vez ao longo de um século de imigração, o Brasil se preocupava em barrar a entrada de um grupo inteiro sob alegações de cunho racial. A propaganda anti-judaica corrente nos anos 30 na Europa central (e que o nazismo levaria ao paroxismo) procurava identificar todo judeu como um perigoso comunista. Getúlio Vargas, se deixando levar por sua simpatia pelo nazi-fascismo, quis impedir a entrada de judeus no país, e chegou a pensar em deportar os que aqui já viviam, como fez, aliás, no caso da judia comunista Olga Benário Prestes.

A chegada em massa de pessoas de religião judaica ⁴ ao Brasil deixou marcas também na cultura, na economia, e na própria configuração do espectro religioso do país: a existência de inúmeras minorias religiosas no país é hoje parte constitutiva do nosso pluralismo religioso.

Numa avaliação geral da literatura produzida sobre judeus no Brasil, Levine aponta as principal falha:

Just as in other cases of minority groups and immigrants, early historical writing about Jews and Jewish lives was largely celebratory. Genealogical sleuthing predominated, searching for clues that individual historical personages were Jews or were descended from conversos or were secret Jews (Levine, 1995).

Se a literatura sob o enfoque histórico é falha, o mesmo não pode ser dito do enfoque demográfico. Sob este aspecto, Rattner foi um pioneiro, tendo organizado em 1968 a primeira pesquisa demográfica da comunidade (1972b). Outro mérito seu foi reunir e publicar em português

⁴ “Pessoa de religião judaica” seria a forma politicamente correta. Apesar disto, utilizamos ao longo deste trabalho indistintamente a forma polida e simplesmente “judeu”. Pertencendo o autor ao grupo em questão não há risco de confundir informalidade com qualquer tipo de valoração negativa.

os ensaios escritos por Lestschinsky e Engelman, pontos de partida fundamentais para qualquer estudo na área ⁵. O mesmo autor viria ainda a ampliar a discussão dos dados da pesquisa de 1968 publicando outro estudo da comunidade (1977), enfocando com propriedade diversos aspectos demográficos e sócio-econômicos.

Afora uma proposta no âmbito das instituições judaicas para uma atualização dos dados censitários (Taschner e Decol, 1992), nenhum autor brasileiro explorou até agora o manancial de informações gerada pela declaração de religião dos censos demográficos do IBGE desde 1940. Parte destes dados, apenas aqueles já publicados pelo IBGE, foram analisados por Schmelz e DellaPergola (1985), demógrafos da Universidade de Jerusalém que se especializaram no estudo da demografia dos judeus, tendo desenvolvido a metodologia conceitual básica para estudos quantitativos sobre religião.

Vale lembrar que os dados sobre religião não têm sido analisados de maneira geral, salvo algumas exceções, em geral para atestar o crescimento dos evangélicos. Mas os dados permitem análises abrangentes do espectro religioso como um todo, o que também não havia sido feito até agora. Os “sem-religião”, o grupo que mais tem crescido no Brasil nas últimas décadas, têm passado praticamente despercebido em meio à literatura. A informação censitária tem sido pouco utilizada também para avaliar um processo de importância histórica: o declínio dramático da hegemonia católica no país. De fato, com base nas tendências esboçadas no capítulo II é possível prognosticar que por ocasião do censo do ano 2000, pela primeira vez uma Unidade da Federação, o Rio de Janeiro, terá uma maioria não-católica.

Assim, embora a demografia das religiões no Brasil de hoje seja um tema de grande relevância, os últimos trabalhos sobre o assunto foram publicados por Cândido Procópio Ferreira de

⁵ Reunidos em Rattner, 1972a. Apesar da importância da divulgação, a tradução para o português é acidentada, razão pela qual nos referimos ao longo deste trabalho à edição inglesa de 1961.

Camargo ainda nos anos 70 e início dos 80. Desde então, pouco foi adicionado ao trabalho pioneiro de Camargo (1971; 1973; 1984). No capítulo dedicado às tendências recentes no espectro religioso brasileiro são feitas algumas observações sobre as relações entre religião, de um lado, e aspectos demográficos, por outro, relações estas mais frequentes do que costumamos imaginar.

II. A urbanização na história dos judeus

A questão central na discussão sobre a história e a demografia dos judeus é a urbanização. De fato, a urbanização precoce e universal dos judeus é uma característica-chave para entendermos tanto suas especificidades demográficas quanto sócio-econômicas. Suas raízes, porém, se encontram em um período da história muito anterior ao focado neste trabalho, razão pela qual nos permitimos aqui esta digressão.

A vocação urbana dos judeus aparece já nos seus mitos de origem. Segundo a tradição bíblica, a odisséia da nossa civilização teria começado quando, no segundo milênio antes da Era Comum, Abrão ouviu as palavras de Deus, que o instruiu para que ele e sua família abandonassem a corrupta⁶ cidade de Ur, na antiga Suméria, e migrassem para a terra de Canaã. Cahill analisa com visão sociológica:

Não podemos afirmar o que aqueles cidadãos de Ur tinham em mente quando partiram [...] [A] sua primeira tentativa de mudança pode ter sido para melhorar suas condições [...] O que é estranho em relação a essa passagem é a suposição de que o destino final da família seria 'a terra de Canaã', uma hinterlândia das tribos semitas, que (pelo menos na caricatura sumeriana) comiam carne crua e não sabiam sequer como enterrar seus mortos. Ninguém com a família estabelecida em Ur teria coragem de partir, a menos que para uma cidade semelhante. De modo que podemos atestar aí uma migração na direção errada, uma regressão às raízes mais simples das quais os urbanizados semitas que tinham se instalado na Suméria haviam sido isolados por séculos. Mas essa migração peculiar modificaria a face da Terra mudando permanentemente a mente e o coração dos seres humanos (Cahill, 1999, p. 71).

⁶ "Corrupta", naturalmente, no contexto dos valores judaico-cristãos.

Segundo diversos autores consultados, alguns com a autoridade de um Salo Baron, a urbanização definitiva dos judeus ocorreu com as conquistas árabes do século 8 da Era Comum. A partir do final do século 6, a Arábia emergiu como importante centro de comércio internacional. As guerras entre os impérios persa e bizantino haviam interrompido as rotas tradicionais entre Europa e Ásia através do que hoje são a Turquia e o Irã. As mercadorias da Ásia começaram a chegar aos portos da Arábia transportados então por caravanas até o Mediterrâneo. Os núcleos urbanos ao longo destas rotas prosperaram e atraíram migrantes das regiões em volta (Parker, 1986, p. 123).

Nesta época, cerca de 90% de todos os judeus viviam em comunidades nas áreas dominadas pelos árabes, e sua ocupação básica era a agricultura. Sob os árabes, passaram a ser duplamente taxados: pagavam um imposto sobre a produção (comum a todos os agricultores) e outro por ser uma minoria religiosa.

A pressão exercida por impostos discriminatórios logo haveria de se combinar com a expansão econômica para estimular a urbanização das massas judaicas e seu estabelecimento em atividades comerciais. Segundo Baron, outros fatores, de ordem cultural, atuaram. Os judeus podem ter captado um pouco do desdém árabe pela agricultura, traduzido em um sentimento de superioridade atribuído aos habitantes da cidade em relação aos camponeses semi-analfabetos (Baron, 1957, Vol. 4, p. 152). Muçulmanos letrados e versados no Corão, afinal, advogavam a residência em cidades, com Mesquitas e outras instalações religiosas, onde poderiam observar as prescrições religiosas.

Vários autores concordam com Baron: ao final do século 8 da Era Comum, a economia das populações judaicas já havia se urbanizado completamente (Barnavi, 1992, p. 81; Lange, 1997, p. 147).

Mais tarde, quando os judeus começaram a penetrar na Europa, as cidades eram o único espaço da rígida estrutura social medieval onde podiam continuar a existir sem perder sua

identidade religiosa. Em parte por isso, a Idade Média européia acabou reforçando esta vocação urbana que já se verificara em período anterior:

Progresivamente, la vida urbana pasó a ser la forma normal de existencia de los judíos en todos los países. Finalmente, habrían de acostumbrarse a vivir en las ciudades, y el campo les resultaría algo extraño e desconocido. En la sociedad rural feudal cabían solamente dos clases: el señor, cualquiera que fuera su categoría en la jerarquía campesina, y el labriego, que en muchas zonas hallaba vinculado al suelo que trabajaba y al servicio de su amo. En el estado del señor, bajo cualquiera de sus formas, estaban absolutamente excluidos los judíos. En el clima espiritual y social del cristianismo medieval resultaba inconcebible que un siervo fuese un infiel y su señor un cristiano, o viceversa (Ben-Sasson, 1988, p. 466).

Numa época posterior, quando despertavam na Europa as identidades nacionais, e quando a maior parte dos países tinha inicialmente uma maioria de camponeses, a concentração urbana foi apontada como uma característica negativa, uma prova mesmo da “anormalidade” dos judeus. Na Rússia czarista, sob a influência do pensamento fisiocrata, a concentração de judeus nas cidades era identificada com seu pretense status parasitário e improdutivo (Baron, 1960, p. 92). Até mesmo judeus progressistas acreditavam uma estrutura ocupacional que não incluía raízes no campo era algo a ser combatido. Desde a metade do século 18 diversos pensadores ocidentais insistiam na idéia de tornar os judeus mais “produtivos” e pregavam a sua “volta” a terra.

Vale lembrar que o pensamento fisiocrata nasceu no século 18, na França, e era caracterizado pela crença de que os governos não deveriam interferir nas leis econômicas naturais, e que o cultivo da terra é a fonte de toda a riqueza. Fisiocratas pregavam uma sociedade eminentemente agrícola e, por isso, atacavam o mercantilismo, com sua ênfase na manufatura e no comércio internacional ⁷. Por volta de 1768 a escola fisiocrata já estava em declínio. Em breve,

⁷ A superioridade da agricultura, diziam os fisiocratas, advinha do caráter único desta atividade: um fazendeiro pode plantar uma semente e colher vinte. A manufatura, por outro lado, não acrescenta valor, apenas altera o formato das coisas (Barber, 1967, p. 19).

seriam atacadas por David Ricardo e por Adam Smith. Hoje, depois de várias revoluções industriais e tecnológicas, mal nos recordamos delas.

Mas estas idéias foram muito influentes em uma determinada visão que se cristalizou sobre judeus, e chegariam até o século 20. O pensamento fisiocrata advogava a colonização agrícola como solução para o problema das minorias. Estes grupos, quando transplantados para novas comunidades, poderiam combinar a prática da agricultura com o cultivo de suas próprias tradições religiosas e culturais (Baron, 1964, p. 93). O imperador José II, inspirado nesta visão, criou as primeiras colônias agrícolas judaicas na Áustria, tendo sido seguido por Alexandre I na Rússia ⁸.

Esta solução do “problema judaico” inspirado nas idéias fisiocratas está por trás da maioria das situações excepcionais nas quais encontramos judeus na agricultura no período moderno ⁹, sempre como uma exceção e não raro como resultado uma ação de caráter político ao que era visto como uma distorção: sua estrutura ocupacional considerada excessivamente urbana num momento em que a urbanização incipiente dos países da Europa central fazia com que o campesinato fosse a maioria das populações consideradas “normais”. É neste contexto que se situam as experiências de colonização agrícola na Rússia ainda no início do século 19. Ou já na União Soviética no período entre as duas guerras mundiais, com a colônia experimental de Biro-Bidzhan. Esta, uma adaptação do conceito de colonização agrícola ao espírito marxista, tinha por objetivo transformar os judeus russos em “construtores competentes e exemplares da nova vida socialista” (Baron, 1964, p. 231).

A mesma idéia estaria ainda por trás do esquema da *Jewish Colonization Association*, uma entidade de caráter filantrópico especializada em resolver o “problema judeu” implantando colônias agrícolas, primeiro na Rússia czarista, depois na Argentina, e finalmente no Rio Grande do Sul

⁸ Ecos das idéias fisiocratas parecem ter norteado algumas experiências colonizadoras no Brasil, principalmente entre aqueles grupos afetados pelo problema das minorias, como alemães e poloneses.

⁹ Livi-Bacci (1986, p. 199) menciona a existência de algumas poucas comunidades rurais na Itália e na Alemanha.

(Lesser, 1995; Sorj, 1997b). A mesma concepção estaria por trás dos *kibutzim*, as fazendas agrícolas coletivas de Israel que combinavam a prática da agricultura com a propriedade coletiva dos meios de produção.

Visto da perspectiva de fins do século 20, as idéias dos fisiocratas parecem relegadas à história. O desequilíbrio urbano/rural dos judeus, que no século 19 parecia tão problemático, hoje, numa civilização cada vez mais urbana, é fator de prestígio social.

O “defeito” dos judeus, sua concentração ancestral nas cidades, acabaria se tornando uma importante vantagem competitiva num mundo cada vez mais urbanizado. Sua vocação urbana explica hoje parte do seu sucesso, quando o eixo de um número cada vez maior de sociedades no mundo todo se inclina mais uma vez na história em direção às cidades ¹⁰.

No momento, porém, a civilização ocidental como um todo parece ter se inclinado demais em direção ao urbano. Nossa ênfase na produção em massa, na tecnologia e no crescimento desmesurado das grandes metrópoles aponta para um perigoso desequilíbrio. Numa destas marchas e contramarchas da história, se chamássemos as colônias agrícolas de empreendimentos auto-sustentáveis, as idéias fisiocratas não poderiam ganhar nova atualidade? Evidentemente, não mais como solução para o problema das minorias mas como forma de enfrentar os dilemas socioambientais do desenvolvimento.

¹⁰ Mesmo os *kibutzim* de Israel enfrentam atualmente um problema de identidade. Elas têm encontrado dificuldades crescentes para fixar as novas gerações, que têm optado cada vez mais pelas cidades. Por outro lado, a agricultura como atividade principal tem sido gradativamente substituída pela microeletrônica e pela informática.

CAPÍTULO I - Imigrações judaicas para o Brasil

Uma das dificuldades que envolvem o estudo da imigração judaica para o Brasil tem relação com o grande número de países de onde partiram estes imigrantes. Os judeus que vieram para o Brasil em números expressivos a partir da segunda década do século 20, vieram de dezenas de países, espalhados pelos cinco continentes ¹¹. Até agora, um mapa global, estabelecendo os principais fluxos em termos de origem e período, ainda não apareceu. Para recompor este quebra-cabeça é preciso, antes de mais nada, estimar a dimensão dos diversos fluxos para elencar os mais importantes.

Os censos de 1980 e 1991 são, neste sentido, uma poderosa ferramenta já que ambos levantamentos indagaram, no seu conjunto de perguntas sobre migração, o país de nascimento para os não-naturais. O censo de 1991 inquiriu ainda a data de chegada. Estas informações, cruzadas com a declaração de religião, permitem recompor um quadro geral da imigração judaica que, confrontados com os registros históricos, permitem traçar um panorama do processo.

No caso dos censos de 80 e 91 as informações sobre movimentos migratórios que ocorreram em muitos casos até 70 anos antes, foram prestadas pelos sobreviventes na data do levantamento, privilegiando, assim, os fluxos mais recentes e rebaixando o volume dos mais antigos. Ainda assim, a informação é relevante pois sabemos pelos registros históricos que os principais fluxos para o Brasil ocorreram principalmente a partir da segunda metade da década de 1920; sabemos também que a esperança de vida calculada para a população judaica é superior aos 70 anos ¹²; portanto, uma parcela dos que chegaram como crianças ainda estavam vivos por ocasião da entrevista censitária.

¹¹ Calcula-se que até o final da Primeira Guerra Mundial havia no país algo entre 5 e 7 mil judeus (Avni, 1992, p. 169).

¹² Ver Capítulo III, item 6 (Mortalidade).

A rigor, algumas pesquisas específicas da comunidade já haviam feito um levantamento dos principais países de origem da imigração judaica (Rattner, 1997). Mas estes dados nunca foram explorados no sentido de reconstituir as circunstâncias históricas que ocasionaram a imigração em massa de judeus para o Brasil. Frequentemente estas razões são sumariamente resumidas sob o epíteto “anti-semitismo”. O termo, no entanto, como aponta Mendelsohn (1986), é genérico demais. Como veremos, judeus não eram a única minoria religiosa nos seus países de origem, e em muitos casos não foram os únicos atingidos por políticas discriminatórias.

Estas questões ficarão mais claras ao enfocarmos, caso a caso, os principais países de onde vieram os judeus brasileiros. Antes de utilizarmos os dados censitários para isso, retomemos neste ponto os registros históricos da presença judaica no Brasil.

I. Os registros históricos

1) A periodização clássica das imigrações judaicas

Em seu artigo antológico sobre a imigração judaica nos últimos dois séculos, Hersch (1946) divide o processo em três fases: o período alemão, que se estendeu de 1830 até 1870; o período do leste europeu (ou russo), começando a partir do último quarto do século 19 e se estendendo até a década de 1920; e o período da Europa central, que se inicia na década de 1920 e vai até as vésperas da Segunda Guerra Mundial. Hersch baseia sua divisão nos principais fluxos que tiveram os Estados Unidos como destino. Se adicionarmos ao quadro a imigração sefaradita pioneira do século 19 e o período que se inicia ao findar a Segunda Guerra Mundial, obtemos uma periodização bastante adequada da imigração judaica para as Américas em geral.

a) Imigração sefaradita do século 19

As guerras de independência travadas nas Américas e o conseqüente rompimento de laços com os regimes absolutistas da Europa criaram as premissas para a imigração de judeus para o Novo Mundo. Entre as primeiras medidas tomadas pelos novos soberanos estava a instituição da liberdade religiosa.

Assim, já no começo do século passado começam a se registrar a chegada dos pioneiros, que se dirigiam primeiro para a América do Norte, e logo também para o Brasil. Atraídos pelo ciclo da borracha, estes pioneiros se instalaram primeiramente na região amazônica. As primeiras congregações judaicas no Brasil teriam surgido em 1826 e em 1828, em Belém do Pará (Avni, 1992, p. 103). Estes primeiros fluxos foram engrossados por judeus sefaraditas provenientes do Marrocos. Outros judeus chegaram ao Brasil neste período procedentes da Alemanha, França e Inglaterra e se instalaram principalmente no Rio de Janeiro (Avni, 1992, p. 107).

b) Período alemão

Durante o período alemão, a imigração era dirigida basicamente para Inglaterra, França e, especialmente, Estados Unidos. Começou por volta de 1830 e atingiu seu clímax por volta de 1850. Foi o período do auge da imigração alemã em geral, independente de religião, e sua motivação era mais econômica: a industrialização que se iniciava nas terras germânicas desestruturou comunidades de artesãos e camponeses, originando fluxos para as cidades e, mais tarde, para a América.

Por volta de 1870, o componente judaico destes fluxos havia cessado. A nascente Alemanha, que se industrializava rapidamente, tornou-se a partir de então um centro de atração para judeus vindos do leste, sobretudo da Polônia e da Ucrânia. Após a Primeira Guerra Mundial, estas

correntes se intensificaram, situação que perduraria até o advento do nazismo (Hersch, 1946, p. 408).

A imigração alemã para os Estados Unidos foi importante para a organização dos fluxos seguintes, já que dele nasceram as instituições comunitárias que haveriam de ter um papel fundamental nas fases posteriores da imigração judaica.

Apenas alguns casos isolados deste grupo chegaram ao Brasil. Há pouca documentação sobre estes pioneiros, na maioria dos casos, apenas túmulos portando nomes alemães nas áreas destinadas aos não-católicos nos cemitérios do Rio de Janeiro (Wolff e Wolff, 1976).

c) Período russo

A maior parte dos fluxos deste período se dirigiu aos Estados Unidos e, mais tarde, em números menores, também para Argentina, Brasil, Canadá, África do Sul e Palestina. Em termos quantitativos, caracterizou-se por registrar os fluxos mais intensos (Lestschinsky, 1961, p. 1554).

É nesta fase que se inicia a imigração judaica em massa para o Brasil. Um marco importante é o ano de 1903, quando a JCA cria a colônia Philipson, no interior do Rio Grande do Sul. Mas o Brasil se tornaria um destino significativo da imigração judaica apenas na segunda década do século 20, quando o império russo já havia sucumbido.

Uma característica interessante desta fase é a farta documentação existente, já que em grande parte deste período os Estados Unidos mantiveram registros dos imigrantes que entravam no país, sendo que um dos quesitos era a religião dos recém-chegados. Hersch compilou estas informações para judeus e elencou uma série de ocupações nas quais aqueles se destacavam: chapeleiros, peleiros, alfaiates, encadernadores, relojoeiros, tintureiros, costureiros, estofadores, joalheiros, pintores, fotógrafos, seleiros, chaveiros, açougueiros, ferramenteiros, impressores, padeiros, carpinteiros, ferralheiros, costureiros e outros. Judeus ocupavam numericamente a

primeira posição em 26 das 47 classificações de ocupações artesanais utilizadas para classificar imigrantes no período de 1899 a 1914 (Hersch, 1946, p. 426).

Judeus estavam muito concentrados no setor que hoje denominamos de confecção de roupas mas vale lembrar que estas características eram muito diferentes antes da industrialização. Aliás, um fator tecnológico que precipitou grandes transformações sócio-econômicas neste setor foi a introdução da máquina de costura ¹³ (Bodnar, 1985, p. 31).

O aparecimento das primeiras fábricas de algodão capazes de produzir roupas em escala industrial levaram ao desemprego judeus que viviam da produção artesanal de vestuário: a alternativa eram imigrar para as cidades grandes, onde havia demanda de mão de obra na indústria nascente, ou emigrar.

¹³ A máquina de costura foi inventada em 1851 pelo americano Isaac Merrit Singer (1811-1875). Em 1855 a máquina de costura Singer começou a ser vendida internacionalmente, e em 1860 já era produzida em massa. Uma versão elétrica foi introduzida em 1885 e começou a ser fabricada em massa em 1910. Singer foi também um pioneiro do marketing moderno, tendo promovido a venda a prazo de suas máquinas de costura (EB 10, 1994, p. 833).

d) Período centro-europeu

Os fluxos provenientes da Europa central ¹⁴ tiveram seu auge no período entre as duas grandes guerras. Provinham da região formada por cerca de uma dezena de países que se estendem da Estônia, no Mar Báltico, até a Romênia e a Bulgária, nos Bálcãs. Este período foi marcado pela ascensão do fascismo e do anti-semitismo na região. E também pela introdução de restrições migratórias nos Estados Unidos e na Argentina, dois importantes destinos na fase anterior.

Devido a grande instabilidade política na região, com suas constantes mudanças de fronteiras, a Europa central era marcada por uma enorme diversidade étnica e religiosa. A religião predominante era a católica, mas havia também grupos ortodoxos, protestantes e judeus. Apesar de pequenas ilhas de desenvolvimento, a maioria da população era formada por camponeses e a urbanização era ainda incipiente. Em parte por isso, as massas camponesas, pobres, exploradas, politicamente oprimidas, e em larga medida analfabetas, viam as cidades como enclaves dominados por estrangeiros (Mendelsohn, 1983, p. 4).

As minorias eram freqüentemente vistas como ameaça, formadas por elementos desleais, interessados em redesenhar as fronteiras para acomodar seus próprios interesses. O esforço de países como Polônia e Romênia em estabelecer um estado-nação centralizado, e de promover os interesses da maioria, inevitavelmente provocou conflitos com as minorias. Isto levou ao florescimento do nacionalismo extremista, que pode ser visto como a ideologia predominante na região entre as duas grandes guerras. O problema das minorias era freqüentemente invocado pelas potências vizinhas como um convite à intervenção estrangeira, contribuindo assim para aumentar a instabilidade política (Mendelsohn, 1983, p. 5).

¹⁴ Por comodidade, incluímos na denominação genérica de Europa central os países situados entre a Alemanha e a Rússia que, a rigor, são usualmente chamados de Europa do Centro-Leste.

Para os judeus, um ambiente assim oferecia poucas razões para o otimismo. Este grupo tradicionalmente procura terras de tolerância cultural e religiosa, liberalismo político, estabilidade e crescimento econômico. A Europa central do entre-guerras oferecia, no seu lugar, chauvinismo e intolerância, instabilidade, estagnação econômica e partidos políticos de extrema-direita cada vez mais poderosos.

Se a Europa central estava longe de ser uma região uniforme, o mesmo pode ser dito sobre os judeus. De modo geral havia dois tipos de comunidades: uma ocidental, mais assimilada, e outra oriental, caracterizada pela relativa ausência de aculturação e assimilação, pela preservação do ídiche¹⁵ como língua principal, e pela estrutura social basicamente de classe média baixa e proletária. Uma comunidade típica do leste europeu tinha altas taxas de fecundidade, baixa incidência de casamentos mistos, e era basicamente de natureza urbana.

In such a community a certain degree of acculturation had occurred, but such acculturation and secularization, which took place gradually in the context of socioeconomic backwardness and general anti-Jewish hostility, most typically led not to assimilation, but to modern Jewish nationalism of one form or another. There existed in this kind of community two legitimate forms of Jewish identity – religious [...] and national (usually secular national). Finally, East European Jewish communities usually constituted a rather large percentage of the general population, especially within the urban sector, and played a highly conspicuous role in local economic life, particularly in commerce. In lieu of a ‘native’ middle class, these communities were often correctly identified as the local equivalent of a bourgeois class (Mendelsohn, 1983, p. 6).

O tipo ocidental, que podia ser encontrado na Alemanha, na França ou na Inglaterra, mas também em algumas regiões mais desenvolvidas da Europa central, principalmente na Hungria, era caracterizado por um grau mais avançado de aculturação e de assimilação. Do ponto de vista sócio-econômico, tendia a ser mais de classe média. Do ponto de vista demográfico, era altamente

¹⁵ Dialeto originário de uma mistura do alemão e do hebraico, que teria aparecido por volta do século 10 ou 11 na Europa central. Uma característica comum aos judeus de diferentes países da região era o uso do ídiche como língua principal (Harshav, 1994). Na bagagem cultural dos imigrantes judeus, a língua chegou ao Brasil onde a partir da década de 30 surgiria uma imprensa (Terdiman, 1997) e um teatro ídiche (Buchalski, 1995; Guinsburg, 1996).

urbanizado, embora jamais uma percentagem significativa da população em geral. Havia uma clara correlação entre o grau de desenvolvimento econômico e o tipo de comunidade: em geral, quanto mais subdesenvolvida a região, maior a predominância do tipo oriental.

A este fluxo juntou-se, a partir da década de 30, um movimento crescente de judeus alemães fugindo do nazismo. Neste período registrou-se a primeira fase mais intensa da imigração judaica para o Brasil, tendo sido interrompida pela Segunda Guerra Mundial.

e) Período do pós-Guerra

Com o fim da Guerra, muitos europeus, não só judeus, ansiavam deixar o Velho Mundo o mais rapidamente possível. No caso dos judeus, o trauma do holocausto tornava este anseio mais premente. Em muitos países que haviam sido ocupados pelos nazistas, parte da população local havia desempenhado um papel importante no massacre. Compreensivelmente, os judeus que sobreviveram não tinham o menor desejo de voltar para suas antigas vizinhanças (Lestschinsky, 1961, p. 1577).

Ao mesmo tempo, o anti-semitismo começava a crescer nos países árabes ao redor da Palestina. Quanto mais inevitável se tornava a criação de um Estado judaico na região, mais perigosa ficava a situação em países como Egito, Líbano, Síria e Iraque. A propaganda anti-semita em breve se alastraria pelo Norte da África, onde judeus haviam vivido em paz por séculos.

Na Europa ocidental, por sua vez, ao trauma do holocausto somou-se a insegurança gerada pela Guerra Fria. A tensão crescente entre o bloco ocidental e o bloco soviético disseminou o pânico de que haveria uma nova guerra. Judeus da França, da Bélgica, da Holanda e até da Inglaterra trataram de encontrar um refúgio em outros continentes. Um fluxo importante para o Brasil neste período provinha da Hungria.

Lestschinsky estima que por volta de 1948 havia 250 mil sobreviventes judeus na Alemanha, Áustria e Itália. Nos países do leste europeu, outros 500 mil. A enorme maioria ansiava por emigrar. Nos países árabes do Oriente Médio, 275 mil judeus foram intimados a abandonar seus lares. Finalmente, no Norte da África, onde viviam cerca de 500 mil judeus, uma parcela considerável desejava emigrar a medida em que aumentava a agitação anti-semita.

Deste total de 1,5 milhão de judeus saíram grande parte dos recursos humanos que construiriam o Estado de Israel. Nem todos, porém, optaram pelo sionismo. Muitos procuraram abrigo em outras terras, inclusive no Brasil, que assistiu neste período uma retomada dos fluxos interrompidos pela Segunda Guerra. Comparável aos fluxos dos anos 20 e 30, foi a segunda fase mais importante da imigração judaica para o Brasil.

2) Os números

Entre os diversos grupos raciais e étnicos que compõem o caldeirão brasileiro, a maior parte é definida em termos de raça ou país de origem. Alguns, no entanto, se definiram com base na identidade religiosa, como é o caso dos judeus. Em geral, as estatísticas colhidas pelas autoridades brasileiras privilegiaram a informação sobre cidadania, raramente incluindo dados sobre religião¹⁶. As informações disponíveis foram coletadas exclusivamente pelas instituições criadas pelos judeus dos Estados Unidos para prestar auxílio aos imigrantes.

A partir da segunda metade da década de vinte, a emigração judaica passou a contar com o auxílio de duas instituições importantes: o HIAS e o *Joint*. A primeira (*United Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society*) foi fundada em Nova York em 1909. Em 1927 juntou-se a outras duas

¹⁶ A rigor, existem informações sobre a religião dos imigrantes apenas para o período em que vigoravam as restrições impostas por Getúlio Vargas em relação à entrada de judeus no Brasil. Ver Anuário do IBGE, 1948, p. 51 e Lesser, 1995.

instituições, a ICA e a *Emigdirect*, para formar a Hicem, o nome sendo uma combinação das três (Wischnitzer, 1948, p. 157).

Apenas em sua primeira década de existência, estas instituições auxiliaram mais de 1,5 milhão de imigrantes que chegaram aos Estados Unidos (EJ 15, 1971, p. 1539). Após o fim da Primeira Guerra Mundial, a entidade abriu escritórios na Europa central. O *Joint (American Jewish Joint Distribution Committee)* foi fundado em 1914 por judeus alemães que haviam imigrado para os Estados Unidos.

As agências judaicas tinham como objetivo investigar a perspectiva de imigração judaica em todos os países onde houvesse esta possibilidade; auxiliar os imigrantes em seus países de destino; prestar assistência legal e econômica; intervir quando necessário junto a governos e autoridades diplomáticas; proteger seus interesses junto a companhias de navegação; fazer contato com as famílias dispersas pelo mundo; oferecer cursos de língua e formação profissional. Nos países de destino, oferecia abrigo provisório, fazia intermediações visando obtenção de trabalho e moradia, além de, muitas vezes, oferecer empréstimos em dinheiro para que os recém-chegados pudessem iniciar pequenos negócios. A Hicem tinha escritórios em Geneva, Nova York e no Rio de Janeiro. No auge do seu funcionamento, chegou a reunir um total de 60 comitês, espalhados por 32 países (Wischnitzer, 1948, p. 157).

Lestschinsky (1961) compilou as estatísticas oficiais do Hicem e as usou como ponto de partida para fazer estimativas globais para o período 1840-1942, o mais intenso da imigração judaica. Foram publicados originalmente em 1949, não incluindo, portanto, os fluxos registrados após a Segunda Guerra Mundial.

Como mostra a tabela 1, os Estados Unidos foi o destino mais importante, tendo absorvido mais de 70% dos quase 4 milhões de judeus que abandonaram a Europa neste período. Depois dos Estados Unidos, o destino mais freqüente foi a Palestina, que absorveu cerca de 10% dos imigrantes

judeus. O fluxo mais intenso com este destino, porém, ocorreria apenas depois da criação do Estado de Israel, em 1948.

Tabela 1. Imigrantes judeus de acordo com o período e o país de imigração, 1840-1942

Período	EUA	Palestina	Argentina	Canadá	África do Sul	Brasil	Uruguai	América/ outros	Outros	Total
1840-1880	200.000	10.000	2.000	1.600	4.000	500		1.000	2.000	221.100
1881-1900	675.000	25.000	25.000	10.500	23.000	1.000		1.000	4.000	764.500
1901-1914	1.346.400	30.000	87.614	95.300	21.377	8.750		3.000	10.000	1.602.441
1915-1920	76.450	-15.000	3.503	10.450	907	2.000	1.000	5.000	5.000	89.310
1921-1925	280.283	60.765	39.713	14.400	4.630	7.139	3.000	7.000	10.000	426.930
1926-1930	54.998	10.179	33.721	15.300	10.044	22.296	6.370	10.000	10.000	172.908
1931-1935	17.986	147.502	12.700	4.200	4.507	13.075	3.280	15.000	20.000	238.250
1935-1939	79.819	75.510	14.789	900	5.300	10.600	7.677	15.000	60.000	269.595
1940-1942	70.954	35.000	4.500	800	2.000	6.000	1.000	2.000	10.000	132.254
Total	2.801.890	378.956	223.540	153.450	75.765	71.360	22.327	59.000	131.000	3.917.288

Fonte: Jacob Lestschinsky, Jewish Migrations, 1840-1956, in *The Jews: Their History, Culture and Religion*, v. 2, ed. Louis Finkelstein (Londres, 1961), p. 1554.

Neste período o Brasil recebeu pouco mais de 70 mil judeus, menos de 2% do total, ficando atrás da Argentina, Canadá e África do Sul como destino mais importante. O Brasil só passaria a ser um destino significativo da imigração judaica a partir da segunda metade dos anos 20, quando começaram a vigorar as restrições para a entrada de imigrantes nos Estados Unidos, na Argentina e na Palestina ao mesmo tempo em que a situação se deteriorava em parte dos países da Europa central.

Os anos da virada do século até 1914 registraram o auge da imigração judaica para os Estados Unidos, tendo entrado neste período mais de 1,3 milhão de judeus naquele país. No quinquênio 1915-1920, devido às dificuldades de locomoção criadas pela Primeira Guerra Mundial,

este número se viu reduzido para pouco mais de 76 mil. Uma vez findo o conflito, o fluxo foi retomado com grande intensidade: entre 1921 e 1925 outros 280 mil judeus entraram nos Estados Unidos. O sistema de cotas, introduzido neste país a partir do início dos anos 20, e que visava restringir a entrada de imigrantes vindos sobretudo do leste e do sul da Europa, teve um impacto enorme sobre a imigração judaica: no quinquênio seguinte pouco mais de 54 mil judeus conseguiriam entrar nos EUA.

A Argentina, por sua vez, também passou a restringir a entrada de imigrantes a partir da metade dos anos 20, em decorrência da crise econômica e do desemprego que afetavam o país (Avni, 1991). As dificuldades de entrada nos destinos tradicionais tornava o Brasil uma das únicas portas que continuavam abertas. Nos cinco anos entre 1926 e 1930 imigraram para o Brasil quase 23 mil judeus, contra apenas 7 mil no quinquênio anterior. Embora como resultado das restrições, em termos globais a imigração judaica tenha se retraído de 427 para 173 mil, a participação do Brasil como destino da imigração judaica aumentou de 1,7% para quase 13% do total (tabela 2).

Tabela 2. Imigrantes judeus de acordo com o período e o país de imigração, 1840-1942 (em percentagens)

Período	EUA	Palestina	Argentina	Canadá	África do Sul	Brasil	Uruguai	América/ outros	Outros	Total
1840-1880	90,5	4,5	0,9	0,7	1,8	0,2	0	0,5	0,9	100,0
1881-1900	88,3	3,3	3,3	1,4	3	0,1	0	0,1	0,5	100,0
1901-1914	84,0	1,9	5,5	5,9	1,3	0,5	0	0,2	0,6	100,0
1915-1920	85,6	-16,8	3,9	11,7	1	2,2	1,1	5,6	5,6	100,0
1921-1925	65,7	14,2	9,3	3,4	1,1	1,7	0,7	1,6	2,3	100,0
1926-1930	31,8	5,9	19,5	8,8	5,8	12,9	3,7	5,8	5,8	100,0
1931-1935	7,5	61,9	5,3	1,8	1,9	5,5	1,4	6,3	8,4	100,0
1935-1939	29,6	28	5,5	0,3	2	3,9	2,8	5,6	22,3	100,0
1940-1942	53,6	26,5	3,4	0,6	1,5	4,5	0,8	1,5	7,6	100,0
Total	71,5	9,7	5,7	3,9	1,9	1,8	0,6	1,5	3,3	100,0

Fonte: Jacob Lestschinsky, Jewish Migrations, 1840-1956, in *The Jews: Their History, Culture and Religion*, v. 2, ed. Louis Finkelstein (Londres, 1961), p. 1555.

Nos anos 30, o Brasil continuou a ser um destino importante, até a Segunda Guerra. O nazismo em ascensão na Alemanha e suas conseqüências políticas na Europa central foram os principais fatores de expulsão neste período, fazendo com que a imigração judaica voltasse a crescer em termos globais, sem jamais, no entanto, voltar a atingir os níveis anteriores a Primeira Guerra.

II. Judeus por país de origem segundo os censos de 80 e 91

Os registros históricos nos permitiram situar os fluxos mais intensos da imigração judaica para o Brasil a partir da segunda metade dos anos 20. Já vimos que estes fluxos tiveram como origem principal os países da Europa central. Mas de onde, exatamente, partiram estas correntes e como se distribuíram ao longo do tempo?

Para tentar responder a esta pergunta recorreremos à tabulações especiais dos censos do IBGE de 1980 e 1991, utilizando o conjunto de perguntas sobre imigração. Recuperamos a informação sobre o país de nascimento para os não-naturais que na pergunta sobre religião ¹⁷ se declararam judeus.

A tabela 3 apresenta o resultado deste processamento para o conjunto das Unidades da Federação. O censo de 1980 registrou 28.892 judeus não-naturais, que citaram como local de nascimento 50 países diferentes. Ainda assim a lista de nações usadas pelo IBGE foi insuficiente para classificar todos os países de origem: 392 pessoas citaram países da África inclusos na categoria “outros/África”, 194 citaram países inclusos em “outros/Ásia”, 76 foram classificados como “outros/Europa”, 39 como “outros/América”, e ainda 4 como “outros/Oceania”. Ainda assim, 64 pessoas citaram países que não couberam em nenhuma das categorias anteriores e foram incluídas na rubrica “outros sem especificação”.

¹⁷ A declaração de religião nos censos será objeto de uma discussão mais detalhada no Capítulo II.

Tabela 3. Pessoas que declararam religião judaica, por país de nascimento, na data do censo de 1980

País		Nºs Abs	%	País		Nºs Abs	%
1	Polônia	7.684	27,27%	29	Espanha	56	0,20%
2	Romênia	3.281	11,65%	30	Paraguai	40	0,14%
3	Alemanha	2.727	9,68%	31	Peru	39	0,14%
4	Egito	2.222	7,89%	32	Colômbia	36	0,13%
5	Israel	1.835	6,51%	33	Canadá	35	0,12%
6	URSS	1.786	6,34%	34	Suécia	29	0,10%
7	Argentina	1.459	5,18%	35	México	20	0,07%
8	Líbano	937	3,33%	36	Venezuela	17	0,06%
9	Hungria	893	3,17%	37	Japão	17	0,06%
10	Itália	536	1,90%	38	Austrália	16	0,06%
11	Síria	491	1,74%	39	Equador	16	0,06%
12	Áustria	445	1,58%	40	Panamá	16	0,06%
13	Turquia	442	1,57%	41	China Formosa	11	0,04%
14	Uruguai	436	1,55%	42	Guatemala	9	0,03%
15	França	430	1,53%	43	Finlândia	7	0,02%
16	Estados Unidos	383	1,36%	44	Cuba	4	0,01%
17	Grécia	273	0,97%	45	Honduras	4	0,01%
18	Iugoslávia	263	0,93%	46	Índia	4	0,01%
19	Tchecoslováquia	222	0,79%	47	Rep. Dominicana	4	0,01%
20	Bélgica	180	0,64%	48	Irlanda	4	0,01%
21	Bolívia	149	0,53%	49	Costa Rica	4	0,01%
22	Grã-Bretanha	133	0,47%	50	Nicarágua	4	0,01%
23	Portugal	104	0,37%		Outros/África	392	1,39%
24	Bulgária	98	0,35%		Outros/Ásia	194	0,69%
25	China Continental	90	0,32%		Outros/Europa	76	0,27%
26	Chile	89	0,32%		Outros/América	24	0,09%
27	Suíça	85	0,30%		Outros/Oceania	4	0,01%
28	Holanda	73	0,26%		Outros	64	0,23%
				Total		28.892	100%

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Este quadro é reflexo da grande dispersão dos judeus pelo mundo no período 1915-1947. Neste período, Estados Unidos e Israel continuaram a ser os destinos mais freqüentes. Mas as restrições migratórias, principalmente nos Estados Unidos, fizeram com que judeus procurassem refúgio onde fosse possível encontrar abrigo. Mais de um quarto da imigração judaica do período entre-guerras (395 mil pessoas) teve como destino dezenas de países diferentes, classificados nas estatísticas da imigração judaica como “outros” (Lestschinsky, 1961, p. 1580).

Uma tabulação similar do censo de 1991 (tabela 3) mostra um declínio no número de judeus nascidos no exterior, resultado da diminuição da imigração e dos efeitos da mortalidade nas coortes mais antigas. Nota-se também a redução do número de países mencionados: de 50 para 37, o que pode ser resultado de uma perda relativa de precisão em 1991 em relação à 1980 devido às mudanças da metodologia amostral ¹⁸.

A rubrica “outros/África” já havia aparecido no censo anterior e provavelmente se refere aos naturais de países do Norte da África, como Tunísia e Marrocos, que sequer constam da lista do IBGE devido à quantidade insignificante de naturais destes países no contexto da imigração geral para o Brasil. Mas, que no contexto da imigração judaica, foram origem de importantes fluxos nos anos 50 (Barnavi, 1995, p. 259). Em 1980 somavam 567 pessoas, mais do que os 392 enumerados em 1980, indicando assim uma continuidade desta imigração ao longo da década de 80.

Na maior parte, os dez países mais citados em 1991 coincidem com os do censo anterior, com exceção dos Estados Unidos, que agora aparece em décimo lugar, tomando a posição que fora da Itália no levantamento anterior.

¹⁸ Até 1980 o boletim da amostra (onde está a pergunta sobre religião) era aplicado a 25% dos domicílios. O censo de 1991 usou uma amostra menor. Em municípios maiores de 20 mil habitantes, o boletim foi aplicado em 10% dos domicílios. Como judeus estão concentrados nas grandes metrópoles (como veremos no capítulo II), pode-se considerar que no caso dos judeus a amostra foi de 10%. A questão será discutida em mais detalhes.

Tabela 4. Pessoas que declararam religião judaica, por país de nascimento, na data do censo de 1991

País		Nºs Abs	%	País		Nºs Abs	%
1	Polônia	4.219	23,37%	21	Grã-Bretanha	109	0,60%
2	Romênia	2.030	11,24%	22	Peru	103	0,57%
3	Alemanha	1.691	9,37%	23	Bolívia	93	0,52%
4	Egito	1.504	8,33%	24	Tchecoslováquia	89	0,49%
5	Israel	1.443	7,99%	25	Portugal	74	0,41%
6	Argentina	1.340	7,42%	26	Chile	55	0,30%
7	URSS	1.076	5,96%	27	Canadá	49	0,27%
8	Libano	826	4,57%	28	Colômbia	49	0,27%
9	Hungria	487	2,70%	29	Holanda	43	0,24%
10	Estados Unidos	444	2,46%	30	Suíça	36	0,20%
11	Uruguai	391	2,17%	31	Espanha	31	0,17%
12	França	389	2,15%	32	Suécia	30	0,17%
13	Síria	340	1,88%	33	China Continental	30	0,17%
14	Itália	337	1,87%	34	Paraguai	25	0,14%
15	Turquia	292	1,62%	35	México	14	0,08%
16	Bélgica	231	1,28%	36	Venezuela	12	0,07%
17	Áustria	185	1,02%	37	Guatemala	8	0,04%
18	Bulgária	132	0,73%		Outros/África	567	3,14%
19	Grécia	130	0,72%		Outros/Ásia	131	0,73%
20	Iugoslávia	122	0,68%		Outros	129	0,71%
				Total		19.286	100,00%

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

A tabela 5 compara os dez países de nascimento mais mencionados nos censos de 80 e 91. A diminuição do número de não-naturais registrada entre os dois censos deve-se, naturalmente, ao fim do ciclo migratório e, paralelamente, ao efeito da mortalidade no período. O efeito da mortalidade é mais visível nos fluxos mais antigos, provenientes da Europa central, do que naqueles mais recentes, procedentes de Israel, Libano e, principalmente, Argentina. Vemos que dos dez mais mencionados, cinco estão situados na Europa central e do leste (Polônia, Romênia, Alemanha,

União Soviética e Hungria); dois no Oriente Médio (Egito e Líbano); dois, como o Brasil, foram importantes destinos da imigração judaica (Israel e Argentina); além da Itália cujo contexto na época da imigração era parecido com o da Alemanha.

Tabela 5. Pessoas que declararam religião judaica, pelos dez países de nascimento mais freqüentes, nas datas dos censos de 1980 e 1991

Posição em 1980	País	1980	1991	Diferença 1980-91
1	Polônia	7.684	4.219	45,1%
2	Romênia	3.281	2.030	38,1%
3	Alemanha	2.727	1.691	38,0%
4	Egito	2.222	1.504	32,3%
5	Israel	1.835	1.443	21,4%
6	URSS	1.786	1.076	39,8%
7	Argentina	1.459	1.340	8,2%
8	Líbano	937	826	11,8%
9	Hungria	893	487	45,5%
10	Itália	536	337	37,1%
Total		28.892	19.286	35,6%
Dez principais como % do total		80,9%	77,5%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

A tabela 6 sintetiza a informação sobre país de nascimento em termos de continentes. Vemos que, devido à ausência de fluxos migratórios recentes, cresceu a proporção de judeus já nascidos no Brasil: 78% em 91 contra 69% no censo anterior. A proporção de nascidos na Europa Central caiu de 16% para 10%, enquanto provenientes da América e Europa Ocidental diminuíram sua participação de 9% para 7%; os nascidos na Ásia e África tiveram diminuição menor, de 5% para 4%, principalmente devido à continuidade do fluxo proveniente dos países do Norte da África ao longo dos anos 80.

Tabela 6. Judeus no Brasil por lugar de nascimento, de acordo com os censos do IBGE de 1980 e 1991

Lugar de nascimento	1980		1991	
	N ^o s Abs	%	N ^o s Abs	%
Brasil	62.903	69%	67.130	78%
Europa Oriental	14.291	16%	8.284	10%
América e Europa Oc.	7.946	9%	5.869	7%
Ásia e África	4.800	5%	3.690	4%
Israel	1.835	2%	1.443	2%
Total	91.775	100%	86.416	100%

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Vale a pena confrontar os dados censitários com as pesquisas específicas realizadas pela comunidade judaica.

A pesquisa da comunidade paulista (Rattner, 1972b e 1977), realizada em 1968, conta uma história parecida (tabela 7). Organizada e conduzida pela própria comunidade, este levantamento provavelmente pode utilizar entrevistadores mais familiarizados com a complexa geografia histórica da Europa central. Assim, entre os países de nascimento dos entrevistados aparecem nomes como Lituânia, Bessarábia e Ucrânia, países e regiões politicamente instáveis, que existiram oficialmente na data de nascimento dos recenseados, mas que já tinham desaparecido por ocasião da pesquisa¹⁹. O mesmo acontece com países do Norte da África que aparecem nas menções espontâneas sob a

¹⁹ A Lituânia, por exemplo, situada entre Rússia e Polônia, passou a maior parte da sua história dominada pelo império russo. Após um breve período de independência, entre 1918 e 1940, foi incorporada pela União Soviética. Voltou a aparecer no mapa político da Europa após a extinção da URSS. Em 11 de março de 1990 declarou sua independência que, só viria a ser reconhecida pelos soviéticos em 6 de setembro de 1991 ("Lithuania" *Encyclopaedia Britannica Online*).

denominação de Maghreb, como eram conhecidos durante o período da colonização francesa e, presumivelmente, na época do nascimento de alguns dos entrevistados.

Tabela 7. Judeus residentes no Município de São Paulo, por país de nascimento, de acordo com o censo da comunidade de 1968

País	Nºs Abs	%	País	Nºs Abs	%
1 Polônia	4.227	29,85%	20 Bolívia	132	0,93%
2 Romênia	1.609	11,36%	21 Uruguai	103	0,73%
3 Egito	1.386	9,79%	22 Grécia	103	0,73%
4 Alemanha	1.355	9,57%	23 Letônia	75	0,53%
5 Rússia	767	5,42%	24 Bulgária	73	0,52%
6 Israel	607	4,29%	25 Ucrânia	72	0,51%
7 Hungria	576	4,07%	26 Estados Unidos	57	0,40%
8 Argentina	354	2,50%	27 Bélgica	56	0,40%
9 Lituânia	295	2,08%	28 Iraque	42	0,30%
10 Bessarábia	286	2,02%	29 Inglaterra	30	0,21%
11 Síria	257	1,81%	30 Chile	25	0,18%
12 Áustria	251	1,77%	31 Holanda	25	0,18%
13 Líbano	241	1,70%	32 China	19	0,13%
14 Tchecoslováquia	169	1,19%	33 Irã	16	0,11%
15 Itália	165	1,17%	34 Portugal	16	0,11%
16 França	148	1,05%	35 Suíça	15	0,11%
17 Maghreb	147	1,04%	36 Canadá	10	0,07%
18 Iugoslávia	142	1,00%	37 Suécia	6	0,04%
19 Turquia	137	0,97%	38 Cuba	1	0,01%
			Total	13.995	100%

Fonte: Henrique Rattner, *Tradição e mudança: a comunidade judaica em São Paulo*. (São Paulo, 1977), p. 107.

A tabela 8, por sua vez, apresenta informação similar para o município de Porto Alegre, de acordo com pesquisa comunitária especial realizada em 1992 pela Federação Israelita do Rio Grande do Sul (Brumer, 1994).

Tabela 8. Judeus residentes no Município de Porto Alegre, por país de nascimento, de acordo com o censo da comunidade judaica do Rio Grande do Sul (1992)

País	N ^o s Abs	%	País	N ^o s Abs	%
1 Polônia	185	32,4%	6 Romênia/Bessarábia	39	6,9%
2 Argentina	79	13,8%	7 Lituânia	20	3,4%
3 Alemanha	51	9,0%	8 Turquia	16	2,8%
4 Rússia	51	9,0%	Outros	86	15,2%
5 Uruguai	43	7,6%	Total	570	100,0%

Fonte: Anita Brumer, *Identidade em mudança: pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul* (Porto Alegre, 1994), p. 74.

Note-se que os resultados são bastante similares àqueles encontrados pelo censo do IBGE de 1991 no mesmo Município de Porto Alegre em termos dos países de nascimento mais mencionados (tabela 9). Note-se que o total encontrado pelo IBGE é maior do que o registrado pela pesquisa autônoma da comunidade, contrariando a suposição corrente de que levantamentos comunitários resultam em uma cobertura maior do que os censos.

Tabela 9. Judeus residentes no Município de Porto Alegre, por país de nascimento, de acordo com o censo do IBGE de 1991

País	Nºs Abs	%	País	Nºs Abs	%
1 Polônia	222	29,60%	9 Peru	12	1,60%
2 Argentina	135	18,00%	10 Hungria	11	1,50%
3 URSS	95	12,70%	11 Egito	10	1,30%
4 Romênia	80	10,70%	12 Estados Unidos	9	1,20%
5 Uruguai	43	5,70%	13 Bélgica	8	1,10%
6 Alemanha	33	4,40%	14 Grã Bretanha	8	1,10%
7 Turquia	32	4,30%	Outros/África	22	2,90%
8 França	21	2,80%	Outros/Ásia	8	1,10%
			Total	749	100,00%

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Novamente a Polônia aparece como país mais mencionado em ambos os levantamentos. Ganha destaque para os judeus de Porto Alegre a Argentina, como segundo país mais citado, e Uruguai como quinto, o que provavelmente se deve à proximidade geográfica dos dois países. Nota-se novamente no censo comunitário menções à Lituânia e à Bessarábia.

A tabela 10 apresenta a informação sobre região de origem e data de chegada de judeus do Estado de São Paulo, a partir de um cadastro de membros da comunidade, compilado em fins da década de 70, pela Federação Israelita do Estado de São Paulo (FISESP).

Tabela 10. Imigrantes judeus residentes no Estado de São Paulo, por data de chegada e região/continente de origem, de acordo com o cadastro da Federação Israelita – 1979

Período	Região/Continentes de origem										Total	
	Europa Oriental (1)		Ásia		Europa Central (2)		América		Europa Meridional/Ocidental (3)			
1901-1910	10	0,1%	3	0,1%	1	0,1%		0,0%	5	0,8%	19	0,1%
1911-1920	171	2,3%	26	0,8%	9	0,5%	21	2,4%	9	1,5%	236	1,7%
1921-1930	1.688	23,0%	90	2,9%	85	4,8%	31	3,5%	26	4,2%	1.920	14,0%
1931-1940	2.084	28,4%	54	1,7%	1.116	63,6%	27	3,0%	122	19,7%	3.403	24,8%
1941-1950	868	11,8%	38	1,2%	210	12,0%	52	5,9%	97	15,7%	1.265	9,2%
1951-1960	2.037	27,8%	2.051	65,6%	265	15,1%	274	30,9%	301	48,6%	4.928	35,9%
1961-1970	467	6,4%	689	22,0%	65	3,7%	406	45,7%	48	7,8%	1.675	12,2%
1971-1979	9	0,1%	177	5,7%	4	0,2%	77	8,7%	11	1,8%	278	2,0%
Total	7.334	100%	3.128	100%	1.755	100%	888	100%	619	100%	13.724	100%
% do total	53,4%		22,8%		12,8%		6,5%		4,5%		100%	

Fonte: Suzana P. Taschner e René Decol, População judaica no Brasil: um estudo demográfico – projeto de pesquisa (mimeo, 1992).

(1) Polônia, Romênia, Rússia, Hungria, Lituânia, Bessarábia, Tchecoslováquia, Iugoslávia, Bulgária, Letônia e Ucrânia.

(2) Alemanha e Áustria.

(3) França, Bélgica, Inglaterra, Holanda, Suíça, Suécia, Itália, Grécia, Portugal, Espanha e outros.

A compilação da Federação Israelita apresenta de maneira cômoda a informação relativa à proporção de ashkenazis e sefaradis²⁰ na comunidade paulista: na ocasião desta pesquisa, cerca de 77,2% dos judeus não-naturais do Estado de S. Paulo eram ashkenazis (nascidos na Europa ou na América) enquanto 22,8% eram sefaradis (nascidos na Ásia).

²⁰ Do ponto de vista etnográfico, judeus são compostos de duas correntes principais: *ashkenazis*, proveniente do ramo que se estabeleceu a partir da Idade Média na Alemanha, e *sefaradis*, provenientes do ramo que até o século 15 vivia na Espanha. Em geral, judeus provenientes da Europa são ashkenazis enquanto os provenientes da África e do Oriente Médio são sefaradis.

Os dados da FISESP confirmam a informação do IBGE, ou seja, a existência de dois fluxos importantes de judeus para o Brasil: um antes da Segunda Guerra, principalmente nas décadas de 20 e 30, e outro no pós-Guerra, principalmente nos anos 50. As correntes provenientes da Europa participaram de todos estes fluxos, enquanto aquelas provenientes da Ásia tiveram participação mais ativa apenas nos anos 50. Já os provenientes de outros países das Américas começaram a chegar principalmente nos anos 50, tendo esta corrente continuado ao longo dos anos 60. A intensidade dos fluxos dos anos 20, naturalmente, devem ter sido na verdade maiores já que parte dos integrantes destas primeiras levas já tinham morrido na data da pesquisa.

A tabela 11 resume a informação sobre país de nascimento de acordo com as cinco fontes citadas: as pesquisas da comunidade de São Paulo (1968) e do Rio Grande do Sul (1992), os censos do IBGE de 1980 e 1991, e o cadastro da Federação Israelita do Estado de São Paulo.

Tabela 11. Judeus no Brasil, por país de nascimento, de acordo com pesquisas e datas selecionadas (em percentagem)

Lugar de nascimento	Pesquisa				
	Censo da comunidade, Município de SP, 1968	Cadastro da FISESP, Estado de SP, 1979	Censo do IBGE, Brasil, 1980	Censo do IBGE, Brasil, 1991	Censo da comunidade, Porto Alegre, 1992
Brasil	49,3	63,2	68,5	77,7	85,5
Outros países	50,7	36,8	31,5	22,3	14,5
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fontes: Rattner, 1977; Taschner e Decol, 1992; FIBGE; Brumer, 1994.

Embora os contextos geográficos sejam diferentes, os dados mostram um aumento do percentual de judeus nascidos no Brasil, devido à diminuição da imigração recente: de 49,3% em 1968 para 63,2% em 1979, tomando-se São Paulo como referência; de 60,5% em 1980 para 77,7% em 1991, tomando-se o Brasil como base; e finalmente, chegando a 85,5% em Porto Alegre, 1992. O caso de Porto Alegre é especial porque, de fato, a comunidade gaúcha é mais antiga, sendo em parte descendente dos pioneiros que chegaram ainda no começo do século para as colônias agrícolas da *Jewish Colonization Association*. Era de se esperar, portanto, uma menor participação de não-naturais neste grupo.

Segundo os dados do IBGE, os fluxos migratórios que trouxeram judeus para o Brasil partiram de países de onde se registraram fluxos de outros grupos religiosos. Uma pergunta que cabe, portanto, é: até que ponto houve uma especificidade judaica nos fluxos imigratórios provenientes destes países? Para tentar responder esta pergunta realizamos uma série de processamentos especiais do censo de 1991 onde se investigou a data de chegada no Brasil para os

não-naturais, por religião, de acordo com os países de nascimento mais citados pelos judeus no censo de 1980 ²¹.

1) Polônia ²²

Como vimos, a Polônia é o país mais freqüentemente mencionado como origem dos judeus não nascidos no Brasil. Por ocasião do censo de 1980, mais de 27% dos não-naturais haviam nascido na Polônia. Em 1991, esta proporção era de mais de 23%.

Judeus não foram os únicos que chegaram ao Brasil procedentes deste país. No entanto, a literatura sobre este grupo carece de estudos mais abrangentes. Entre os diversos grupos que participaram da imigração internacional para o Brasil, alguns foram mais estudados do que outros: italianos e alemães no primeiro caso, portugueses, japoneses e espanhóis no segundo (Bassanezi, 1996, p. In). A imigração polonesa, por sua vez, ainda é um capítulo praticamente em branco. Afora alguns poucos estudos pontuais, um panorama da imigração polonesa, escrita por brasileiros, e que faça jus à qualidade acadêmica da produção recente na área, ainda não apareceu.

O melhor panorama da imigração polonesa para o Brasil, por enquanto, foi feito exclusivamente por poloneses. Esta historiografia, que abrange vários países da América Latina, é bem informada quanto às condições de origem, mas tem lacunas quanto aos países de destino. Suprir as deficiências confrontando os dois lados do Atlântico é tarefa necessária mas que não cabe nos limites deste trabalho. Mas como a Polônia foi a origem mencionada mais freqüentemente pelos judeus entrevistados pelos censos brasileiros de 80 e 91 cabe examinar em maior detalhe esta corrente em seu aspecto mais genérico, independente de religião.

²¹ Tomou-se como referência o censo de 1980 já que neste levantamento os dados estavam menos sujeitos ao rebaixamento da mortalidade no período entre a chegada no Brasil e o momento da pesquisa.

²² A principal fonte para os países da Europa central é Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe Between the World Wars* (Bloomington, 1983).

Embora os primeiros imigrantes para o Brasil procedentes da Polônia tenham começado a chegar na segunda metade do século 19, não há muitos dados sobre eles porque, nesta época, a Polônia não existia oficialmente. Em fins do século 18 a Polônia foi partilhada pelas três grandes potências europeias da época: a Prússia, o império russo, e o império austro-húngaro (mapa 1). A Polônia voltaria ao mapa político da Europa apenas após a Primeira Guerra Mundial.

Mapa 1: Europa central antes da Primeira Guerra Mundial



Fonte: Mendelsohn, 1983.

Imigrantes poloneses, portanto, eram registrados de acordo com a nacionalidade da potência que ocupava suas regiões de origem:

A primeira onda imigratória de poloneses que buscavam o Brasil provem da zona ocupada pela Prússia. Visto que naquele período já existia a onda imigratória alemã, o elemento polonês muitas vezes é incluído erroneamente nesta onda. Os poloneses vinham com documentos e passaportes fornecidos pelas autoridades de ocupação e nas estatísticas brasileiras passavam muitas vezes por alemães ou russos, quando na realidade tratavam-se de poloneses provenientes das zonas da Polônia ocupadas pela Prússia ou Rússia (Kawka, 1996, p. 42).

De fato, as estatísticas recolhidas no Brasil não mencionam poloneses, mas, por outro lado incluem informações sobre imigrantes registrados como russos.

Dados sobre a imigração russa, embora não sejam citados na literatura pertinente, apareceram no Anuário do IBGE de 1954 (p. 59), fonte do artigo de Maria Stella Ferreira Levy (1974) que se tornaria referência obrigatória na historiografia sobre a imigração internacional para o Brasil. A autora, porém, preferiu agregar os russos à coluna “outros”, simplificando assim o seu apanhado geral do período 1872-1972. Os dados em separado para os russos, publicados em 1954, voltaram a aparecer no Anuário de 1955 (p. 65), e estão reproduzidos na tabela 12.

Tabela 12. Imigrantes classificados nas estatísticas oficiais brasileiras como russos, por data de chegada

Período	Número
1884-1893	40.589
1894-1903	2.886
1904-1913	48.100
1914-1923	8.196
1924-1933	7.953
1934-1943	275
1944-1954	2.244
Total	110.243

Fonte: IBGE, Anuário 1954, p. 59

Os períodos que registraram os fluxos mais intensos da imigração russa coincidem com aqueles mencionados pela historiografia polonesa. Por outro lado, sabe-se que a enorme maioria dos emigrantes russos eram judeus (Ritterband, Kosmin e Scheckner, 1988). Estes, só em parte estavam vindo no período coberto pela tabela 12. Tudo leva a crer, portanto, que em sua maior parte os “russos” das estatísticas brasileiras eram na verdade poloneses.

Acredita-se que nas diversas fases, e em sucessivas levas, mais de 200 mil poloneses imigraram para o Brasil (Dembicz e Kula, 1996). Se o volume é correto, os poloneses estariam no ranking dos fluxos mais volumosos, ficando perto dos japoneses (cerca de 250 mil) e alemães (cerca de 220 mil) (Bassanezi, 1996, p. 9).

O censo de 1991 nos permite obter dados sobre a religião e a data de chegada dos entrevistados que se disseram nascidos na Polônia por ocasião deste levantamento. A tabela 13 apresenta o resultado.

Tabela 13. Naturais da Polônia, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião								Total	
	Judaica		Católica		Outras		Sem religião			
Até 1919	85	2,2%	45	1,5%	17	2,0%	13	3,6%	160	2,0%
1920-1924	224	5,8%	55	1,9%	35	4,1%	11	3,1%	325	4,1%
1925-1929	616	15,9%	447	15,4%	119	14,0%	20	5,6%	1.202	15,0%
1930-1934	831	21,4%	265	9,1%	70	8,2%	41	11,5%	1.207	15,1%
1935-1939	679	17,5%	156	5,4%	78	9,1%	24	6,7%	937	11,7%
1940-1944	185	4,8%	292	10,0%	138	16,2%	22	6,1%	637	8,0%
1945-1949	342	8,8%	749	25,7%	243	28,5%	71	19,8%	1.405	17,5%
1950-1954	314	8,1%	236	8,1%	49	5,7%	44	12,3%	643	8,0%
1955-1959	360	9,3%	61	2,1%	31	3,6%	15	4,2%	467	5,8%
1960-1964	179	4,6%	192	6,6%	45	5,3%	31	8,7%	447	5,6%
1965-1969	23	0,6%	128	4,4%	25	2,9%	11	3,1%	187	2,3%
1970-1974	35	0,9%	62	2,1%	3	0,4%	21	5,9%	121	1,5%
1975-1979	12	0,3%	43	1,5%	0	0,0%	23	6,4%	78	1,0%
Após 1980	0	0,0%	181	6,2%	0	0,0%	11	3,1%	192	2,4%
Total	3.885	100%	2.912	100%	853	100%	358	100%	8.008	100%
% do total	48,5%		36,4%		10,7%		4,5%		100%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Os adultos que chegaram no início da década de vinte já tinham falecido cerca de 70 anos depois, por ocasião do censo de 1991. Apenas parte dos que chegaram como crianças nas primeiras décadas do século ainda estavam vivas. Estes fluxos, portanto, originalmente eram bem mais intensos, englobando tanto membros já falecidos da mesma coorte dos sobreviventes em 1991, quanto das coortes dos imigrados já adultos, falecidos desde então.

Os dados mostram que os principais fluxos provenientes da Polônia tiveram dois ápices: um no período que vai de 1925 até vésperas da Segunda Guerra Mundial; e outro no pós-guerra. O

fluxo no primeiro período foi tão intenso que ainda em 1991, apesar de toda a mortalidade acumulada no período, quase 42% de todos os sobreviventes da imigração polonesa disseram ter chegado no Brasil entre 1925 e 1939. O período 1945-49 também registrou um fluxo intenso: 17,5% de todos os naturais da Polônia entrevistados pelo censo de 1991 declararam ter chegado ao Brasil no pós-guerra.

Em termos de religião, a maior parte dos naturais da Polônia em 1991 eram judeus, formando no total quase a metade deste grupo. Católicos, com pouco mais de 36% do total, formavam o segundo grupo mais numeroso, seguido por “outras religiões” (10%) e sem religião (4,5%).

A imigração judaica foi muito intensa no período 1925-39: 55% de todos os judeus naturais da Polônia e que ainda estavam vivos por ocasião do censo de 1991 declararam ter chegado ao Brasil neste período. Afora o período 1940-44, em que a guerra praticamente impossibilitava deslocamentos através do oceano (os poucos que chegaram neste período provavelmente vieram de outros países da América Latina), judeus continuaram chegando até o fim dos anos 50.

Em relação aos outros grupos religiosos, vemos que para o período 1925-29 não há diferenças significativas, indicando que não havia uma especificidade na imigração deste período em termos das minorias religiosas. Como era de se esperar, as diferenças são mais significativas no período que vai de 1930 a 1939, marcados pela ascensão do nazismo na Alemanha e seus reflexos políticos na Polônia, como veremos adiante.

Já no período do pós-guerra, os fluxos de católicos, outras religiões e sem religião são proporcionalmente mais intensos do que o dos judeus. Neste ponto, no entanto, devemos levar em consideração que uma vez finda a Segunda Guerra Mundial nada menos do que 90% dos judeus poloneses haviam sido exterminados pelo holocausto. A diminuição relativa dos fluxos judaicos do pós-guerra são reflexo desta tragédia. Não pode ser descartada a hipótese, porém, de que parte dos

judeus sobreviventes se identificaram como sendo de outra religião ou até mesmo declararam não ser adeptos de nenhum credo religioso.

A imigração judaico-polonesa

Para tomar a informação do censo brasileiro de 1991 como indicador dos fluxos migratórios que aconteceram décadas atrás é preciso ter em mente que os declarantes são os sobreviventes. Dado que a imigração judaica era uma imigração do tipo familiar, a informação deste censo registra apenas as crianças imigradas nos anos 20 e 30, e sobreviventes em 1991.

Em outra parte deste trabalho ²³ estimamos que só 23 de cada 100 homens e 41 de cada 100 mulheres de religião judaica chegavam à idade de 80 anos por volta de 1991. Daí pode se concluir que apenas uma em cada três crianças imigradas nas décadas de 1920 ainda estava viva em 1991. Os fluxos originais destas coortes, portanto, devem ter sido três vezes maiores do que o volume registrado em 1991, sem contar os imigrados adultos que já haviam falecido bem antes dos anos 90.

Os judeus eram no período entre-guerras a segunda mais importante minoria vivendo na Polônia. Sua concentração nas cidades, porém, tornava sua participação na população urbana bem maior: por ocasião do censo polonês de 1921, embora fossem apenas 10% da população total, judeus perfaziam cerca de um terço da população urbana (Mendelsohn, 1983, p. 23).

Como mostra a tabela 14, nas oito principais cidades polonesas a percentagem de judeus era maior do que 20%, chegando a 30% nas três mais importantes: Varsóvia, Lodz e Lwow.

²³ Ver capítulo III.

Tabela 14. População judaica nas principais cidades polonesas na data do censo de 1931

	Judeus	% do total
Varsóvia	352.659	30,1
Lodz	202.497	33,5
Lwow	99.595	31,9
Cracóvia	56.515	25,8
Vilna	55.006	28,2
Czestochowa	25.588	21,9
Lublin	38.537	34,7
Sosnowiec	20.805	19,1

Fonte: Refael Mahler, *Yehude polin ben shite milhamot há-olam* (Tel Aviv, 1968). Citado por Mendelsohn (1983, p. 23)

O fato que 48,5% dos naturais da Polônia enumerados pelo censo brasileiro de 1991 sejam judeus, uma percentagem maior do que a sua proporção na população polonesa no entre-guerras, mostra claramente que houve uma especificidade na vinda deste grupo. De fato, judeus estão sobrerrepresentados mesmo se tomarmos como referência não a população total mas apenas a população urbana da Polônia.

Judeus na Polônia

Como vimos, em consequência de sucessivos desdobramentos territoriais, a questão das minorias tornou-se um desafio importante para a integridade do novo Estado polonês e uma questão central do debate político do período entre-guerras (Mendelsohn, 1983, p. 14).

Apesar de muito urbanizados, a distribuição geográfica dos judeus pelas cidades da Polônia era bastante diversificada. Em seu estudo sobre os judeus que viviam nas terras dominadas pela Rússia no século passado, Rowland (1986) encontrou um enorme gradiente de urbanização que ia das províncias mais desenvolvidas, como Varsóvia ou Odessa, onde judeus viviam nos grandes

centros urbanos, até as pequenas cidades do interior. Em Varsóvia, por exemplo, havia uma grande comunidade, reunindo cerca de 350 mil judeus, mas que, no total, representava apenas 10% dos judeus da Polônia. A maior parte vivia em cidades de médio e pequeno porte, chegando até as pequenas vilas, os chamados *shtetl*²⁴.

A estrutura ocupacional refletia a concentração urbana. Segundo o censo polonês de 1921, pouco mais de 41% dos judeus estavam engajados no comércio, enquanto 34% estavam na indústria, e apenas 6% na agricultura. Numa caracterização geral deste grupo,

Jewish population in interwar Poland may be termed lower middle class and proletarian, with a numerically small but important intelligentsia and wealthy bourgeoisie [...] The Jewish proletariat [...] was not a proletariat of the great factories and mines, it was, rather, a proletariat consisting almost entirely of craftsmen employed in light industry. The typical Jewish worker was a shoemaker, baker, or tailor who worked in a small shop, possibly with a few other journeymen, but often alone (Mendelsohn, 1983, p. 27).

A caracterização proposta por Mendelsohn é um excelente panorama geral mas vale atentar também para o universo dos *shtetl*, onde vivia uma proporção considerável dos judeus da Polônia. Pinchuk (1990) analisou a parte leste da Polônia, que cairia sob domínio soviético após 1941. Apesar do predomínio dos *shtetl* na região, este autor encontrou uma estrutura ocupacional muito parecida àquela descrita por Mendelsohn. Mesmo neste mundo situado nos interstícios da Polônia rural, os judeus viviam basicamente de ocupações urbanas:

Eastern Poland was mostly an agricultural area, with only small pockets of modern industrial development, hence the preservation almost intact of the traditional Jewish structure. The Jews were engaged chiefly in supplying the rural population with consumer goods, through peddling, retail commerce and handicraft production, and as workers in small enterprises processing the agricultural products and national resources of the region. In Eastern Poland, to a higher degree than in other parts of the country, Jews were over-represented in business, crafts and the free professions. Seventy-six per cent of the businesses, 52 per cent of crafts and

²⁴ *Shtetl*, diminutivo de *shtot*, cidade ou vila em ídiche (de *stadt* em alemão): pequena comunidade, em geral entre 500 e 20 mil habitantes, típica da Europa oriental até a Segunda Guerra, onde os judeus frequentemente eram a maioria da população (EJ, 1971; Rattner, 1977, p. 78n).

industry and corresponding high proportions of the free professions were in Jewish hands (Pinchuk, 1990, p.14).

Note-se na descrição de Pinchuk a figura do *peddler* (pessoa que vende de porta em porta, ou nas ruas, segundo o dicionário Webster's) e que na tradição brasileira ganharia o nome de mascate ou caixeiro-viajante. A atividade de vender de porta em porta, principalmente no interior pouco urbanizado do Brasil das décadas de 30 e 40, foi atividade comum tanto entre os primeiros imigrantes judeus²⁵ quanto entre os imigrantes árabes (Truzzi, 1992).

Como já foi mencionado, por trás da emigração judaica da Polônia estava o problema das minorias. Os judeus não tinham ambições territoriais e nem tinham aliados poderosos do outro lado das fronteiras (caso de alemães e ucranianos). Seu problema advinha das suas diferenças em termos de religião, língua, cultura, costumes, e principalmente, estrutura ocupacional. Judeus também eram mais “visíveis” do que outras minorias. Enquanto ucranianos e bielo-russos viviam apenas nas distantes vilas do interior, os judeus podiam ser encontrados também nos grandes centros políticos e culturais da vida polonesa. Deveria o Estado forçar sua assimilação? Deveriam continuar a predominar nas cidades e no comércio?

As respostas variavam de acordo com o espectro político. Para os partidos de esquerda, os judeus deveriam se assimilar. Muito diferente era a atitude da direita para quem os judeus eram “inassimiláveis” e inimigos da pátria em potencial. Ao chegar a década de 30, a emigração era a resposta do movimento Nacional Democrático, a principal ala da direita. Ao longo da década, os nacional-democratas foram ganhando influência no governo, a medida em que os nazistas iam

²⁵ Um caso curioso é do intelectual e escritor Anatol Rosenfeld, nascido na Alemanha, e que chegou ao Brasil em 1936. Antes de iniciar a carreira intelectual, Rosenfeld vendia gravatas no interior de São Paulo (Schwarz, 1989, p. 79).

ganhando espaço na vizinha Alemanha. Devido à sua influência crescente no governo, o anti-semitismo passou a ser cada vez mais a política do Estado.

Durante a primeira década após a recuperação da sua soberania política, tanto o Estado quanto a população da Polônia expressaram sua hostilidade através da violência. O *pogrom*, manifestações de massa na qual as comunidades judaicas eram sujeitas a todo tipo de vandalismo, tornou-se prática comum em diversos países (Mendelsohn, 1983, p. 40). Nascida na Rússia, o termo *pogrom*²⁶ logo tornou-se palavra corrente em praticamente todas as línguas da Europa central (Baron, 1964).

A condição dos judeus era complicada também economicamente, tendo sido agravada nos anos 30, devido a crise mundial. Embora a pobreza não atingisse apenas as massas judaicas, a política anti-semita, no entanto, tornava a sua situação ainda mais difícil, mantidas as demais variáveis. Judeus eram impedidos de ingressar em uma vasta gama de atividades, das forças armadas ao serviço público, e até mesmo nas escolas, onde vigorava um sistema de quotas (*numerus clausus*) que visava manter sua participação no sistema educacional em "proporções mais baixas do que na população urbana (Davies, 1982, p. 260).

Nos anos 30, e particularmente nos último quatro anos da existência da Polônia como país independente, antes da invasão alemã de 1939 que desencadeou a Segunda Guerra Mundial, o anti-semitismo ressurgiu com grande intensidade. Na Polônia, como em muitos outros países da Europa central, a última década do período entre-guerras assistiu à luta pelo poder entre a direita moderada e a extrema-direita, num contexto de crise econômica e da influência crescente da Alemanha nazista.

²⁶ Segundo o Webster's, "massacre organizado, especialmente de judeus. Do russo *pogrom*, literalmente destruição, devastação". Segundo o Aurélio, "movimento popular de violência contra os judeus".

A pressão contra os judeus crescia na medida em que uma classe média “nativa” na linguagem política da época (embora a rigor judeus também fossem “nativos”) via no anti-semitismo uma arma poderosa na luta pelas escassas oportunidades econômicas existentes. Boicotes destinados a discriminar judeus eram freqüentemente organizados. O impacto econômico e psicológico era enorme, e um indício foi o crescimento alarmante de suicídios verificados entre judeus (Mendelsohn, 1983, p. 76).

Ao final dos anos 30 a maior comunidade judaica da Europa não-comunista estava dividida, empobrecida e desmoralizada. Entrava agora num período inimaginável de terror que terminaria com a sua virtual destruição.

Após a assinatura em 1939 do tratado Molotov-Ribbentrop, o pacto de não-agressão entre a Alemanha nazista e a União Soviética, a Polônia voltou a ser novamente partilhada por seus antigos opressores: Alemanha do lado ocidental, e Rússia (agora União Soviética) do lado oriental. Dos 3,4 milhões de judeus que viviam na Polônia cerca de dois milhões ficaram sob domínio alemão, enquanto 1,3 milhão passaram para o domínio russo (EJ 14, 1971, p. 386).

Com a ocupação alemã, os judeus foram isolados dos poloneses e expulsos dos territórios incorporados. Foram retirados das pequenas cidades e enviados para os grandes centros urbanos, onde foram concentrados em guetos. A lógica demográfica era perversa: aglomerar centenas de milhares de judeus no espaço diminuto dos tradicionais bairros judaicos das cidades polonesas, causando fome, doenças, epidemias e, no limite, a eliminação por super-população. Numa demonstração de suas intenções, em novembro de 1939 os nazistas ordenam a colocação de placas nas entradas do gueto de Varsóvia onde se lia: “Cuidado. Perigo de epidemia. Entrada proibida” (Jagielski e Lec, 1997).

Quando a guerra acabou, apenas 300 mil judeus poloneses haviam sobrevivido: 50 a 70 mil na Polônia, no exército polonês, e nos campos da Alemanha; cerca de 180 mil foram repatriados da

União Soviética. Os demais espalhados nos poucos países onde puderam se refugiar, entre eles o Brasil. Nada menos do que 3 milhões, cerca de 90% do total de judeus vivendo na Polônia antes da guerra, haviam sido mortos (Dawidowicz, 1987, p. 474).

Os anos seguintes a 1945 registraram novo influxo de poloneses para o Brasil, entre os vastos movimentos populacionais do pós-guerra. Naturalmente, a maior parte dos cerca de 250 mil judeus poloneses que haviam sobrevivido desejavam ir para qualquer lugar do mundo, contanto que longe da Europa. O horror da guerra não atingiu apenas judeus. Uma estimativa apenas dos fluxos mais importantes avalia que mais de 15 milhões de pessoas tiveram de deixar seus antigos países. Quase cinco milhões de assim chamados *displaced persons* (deslocados de guerra²⁷), e ex-prisioneiros foram repatriados da Alemanha para a Europa oriental, e para a União Soviética. O volume total destes fluxos involuntários, incluindo as migrações internas, teria alcançado a espantosa cifra de 30 milhões de pessoas (Fassmann e Münz, 1994, p. 521).

As novas fronteiras estabelecidas nos acordos de Yalta e Potsdam assinados entre as potências vencedoras afetaram diversas nacionalidades. Cerca de 1,5 milhões de pessoas, incluindo milhares de judeus, tiveram de abandonar suas casas em áreas da Polônia que atualmente são parte da Lituânia, Bielo-Rússia e Ucrânia (Fassmann e Münz, 1994, p. 523).

2) Romênia

A lacuna nos estudos sobre a imigração polonesa se repetem no caso da imigração romena para o Brasil. Os romenos formam o segundo grupo mais numeroso, por país de origem, entre os

²⁷ A incidência de problemas psíquicos entre os deslocados de guerra tomou proporções epidêmicas devido ao tamanho da população afetada. Tanto, que o próprio termo *displaced persons* embora tenha originalmente um conotação geográfica, acabou ganhando uma conotação psicológica, tornando-se sinônimo de “pessoas deslocadas, que escaparam com vida do cataclismo europeu, porém sem condições psíquicas [de integração nos países de destino]” (Rattner, 1977, p. 55).

judeus brasileiros, logo depois dos poloneses. Mas se judeus era o maior grupo religioso nos fluxos poloneses a partir da década de 20, constituíam 35% dos imigrantes romenos ainda vivos em 1991, proporção quase igual aos católicos, com 38% do total (tabela 15). Independentemente de religião, o maior fluxo foi registrado nos anos 20, com um outro fluxo importante tendo ocorrido após a Segunda Guerra Mundial.

Tabela 15. Naturais da Romênia, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião								Total	
	Católica		Judaica		Outras		Sem religião			
Até 1919	87	4,3%	66	3,5%	33	2,7%	11	4,7%	197	3,7%
1920-1924	474	23,5%	87	4,7%	174	14,0%	0	0,0%	735	13,7%
1925-1929	745	36,9%	374	20,1%	512	41,2%	53	22,6%	1.684	31,4%
1930-1934	158	7,8%	210	11,3%	151	12,2%	47	20,1%	566	10,6%
1935-1939	105	5,2%	90	4,8%	22	1,8%	21	9,0%	238	4,4%
1940-1944	54	2,7%	57	3,1%	68	5,5%	0	0,0%	179	3,3%
1945-1949	105	5,2%	158	8,5%	51	4,1%	19	8,1%	333	6,2%
1950-1954	129	6,4%	257	13,8%	78	6,3%	7	3,0%	471	8,8%
1955-1959	32	1,6%	310	16,6%	22	1,8%	18	7,7%	382	7,1%
1960-1964	40	2,0%	164	8,8%	44	3,5%	33	14,1%	281	5,2%
1965-1969	33	1,6%	44	2,4%	8	0,6%	0	0,0%	85	1,6%
1970-1974	18	0,9%	6	0,3%	23	1,9%	14	6,0%	61	1,1%
1975-1979	39	1,9%	35	1,9%	45	3,6%	11	4,7%	130	2,4%
1980-1991	0	0,0%	7	0,4%	11	0,9%	0	0,0%	18	0,3%
Total	2.019	100%	1.865	100%	1.242	100%	234	100%	5.360	100%
% do total	37,7%		34,8%		23,2%		4,4%		100%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

A Romênia tinha no período do entre-guerras a segunda comunidade judaica mais numerosa da Europa central, perdendo apenas para a Polônia. Ainda assim, judeus eram apenas pouco mais do

que 4% da população total (Mendelsohn, 1983, p. 178). Como eram 35% enumerados pelo censo brasileiro de 1991, fica evidente uma especificidade religiosa neste fluxo.

Judeus na Romênia

Os problemas dos judeus na Romênia começaram no início do século 19 com os primeiros movimentos de independência e unidade nacional.

Da maioria dos estados da Europa central durante o entre-guerras, a Romênia foi um dos únicos que já existia antes de 1914. Numa série de sucessos diplomáticos derivado do fato do país ter se aliado às potências vitoriosas na Primeira Grande Guerra, terras vizinhas, onde viviam comunidades judaicas bastante numerosas, foram anexadas.

Os territórios recém-adquiridos transformaram a Romênia num estado multiétnico, à exemplo da Polônia. As minorias somavam um terço da população: húngaros, alemães, russos, ucranianos e judeus. Como a Hungria, a Romênia tornou-se desde cedo anti-bolchevique e anti-revolucionária. A anexação da Bessarábia, que pertencera ao império czarista, tornou-se um foco de tensão constante com a recém-nascida União Soviética. Assim, qualquer suspeito de simpatias com o comunismo tornava-se imediatamente um inimigo em potencial da pátria. De fato, um dos principais temas do anti-semitismo neste país era a identificação imediata de judeus como simpatizantes do bolchevismo²⁸.

As diversas regiões da Romênia partilhavam do mesmo subdesenvolvimento econômico, ainda que existissem diferenças entre elas. A Bessarábia era extremamente atrasada, enquanto a Walachia (onde fica a capital Bucareste) e partes da Transilvânia eram consideravelmente mais

²⁸ A identificação de todo judeu como um comunista em potencial estaria por trás das restrições impostas por Getúlio Vargas à imigração judaica para o Brasil a partir de 1937 e teve, como precedente, o caso de Olga Benário Perstes. Ver Lesser, 1995 e Moraes, 1985.

desenvolvidas. A população vivia principalmente no campo e as cidades eram tradicionalmente dominadas por estrangeiros: gregos, alemães, húngaros e judeus. A oposição à dominação estrangeira, real ou imaginária, desempenhou um papel significativo no nascente nacionalismo romeno. Como os judeus eram invariavelmente identificados como estrangeiros, o nacionalismo romeno era automaticamente anti-semita (Mendelsohn, 1983, p. 172).

O tamanho da população judaica da Romênia era motivo de polêmica, já que muitos políticos anti-semitas denunciavam uma invasão de grandes proporções decorrente da anexação dos novos territórios. O censo romeno de 1930, no entanto, enumerou um total de 756.930 judeus -- cerca de 4,2% da população total do país (Mendelsohn, 1983, p. 178).

Judeus não eram os únicos hostilizados, compartilhando este destino com a minoria húngara. Os partidos Liberal e camponês, que se revezaram no poder durante todo o entre-guerras, não faziam muito esforço para impedir que o ressentimento das massas se voltasse contra as minorias, mas, por outro lado, não criaram uma legislação de caráter anti-semita, como aconteceu na Hungria. Nos anos 30, porém, a hostilidade esporádica e de origens diversas se aglutinaria num movimento político de força cada vez maior contra as minorias, tornando-se uma ameaça crescente aos judeus (Mendelsohn, 1983, p. 186).

Na Romênia, como na Polônia e na Hungria, os anos 30 assistiram a ascensão da direita radical em disputa com uma direita mais moderada. Ambos tinham em comum o nacionalismo feroz e hostilidade ao bolchevismo. Ambos eram também anti-semitas, embora em graus diferentes: enquanto a direita moderada estava disposta a tolerar os judeus, defendendo no entanto sua assimilação na sociedade romena, a extrema direita advogava políticas racistas inspiradas na Alemanha nazista.

Nos anos 30 a política na Romênia foi dominada pelos efeitos da crise de 1929, a crescente influência alemã, e pela ascensão do fascismo. Situada estrategicamente entre duas potências, a

Alemanha e a União Soviética, a Romênia viu numa aliança com o regime nazista uma forma de se defender dos temidos comunistas russos. Esta aproximação transformaria gradualmente a Romênia num estado satélite do regime nazista com conseqüências desastrosas para a comunidade judaica.

A política da extrema direita, cada vez mais próxima do poder, clamava pela exclusão completa dos judeus da economia e das universidades, a revogação dos seus direitos civis, e a expulsão de todos que haviam entrado no país após a assinatura dos tratados de paz do pós-Guerra. De fato, em 1934 o governo criou uma lei que estipulava que 80% dos empregados das empresas deveriam ser romenos, em oposição aos considerados estrangeiros, levando muitos judeus a perder seus empregos. Além disso, foi proibido aos judeus possuir terras, publicar jornais, prestar serviço militar, desempenhar papéis na vida pública, casar com não-judeus e converter-se ao Cristianismo. Instituições judaicas foram fechadas e um sistema de quotas restringia seu acesso ao ensino secundário.

Novamente a emigração aparecia como única alternativa aos judeus. Líderes da comunidade negociaram com o governo um plano através do qual 50 mil judeus deixariam o país a cada ano. A partir de 1938, a Romênia tornou-se importante centro de imigração ilegal para a Palestina, com apoio do governo ²⁹ (Mendelsohn, 1983, p. 209).

Com o início da guerra, a situação dos judeus se deteriorou rapidamente. Em 1940 propriedades foram confiscadas e lojas oficialmente boicotadas. Em janeiro de 1941 um *pogrom* sangrento custou centenas de vidas. Mas ao contrário de muitos outros países na região, a comunidade não foi inteiramente destruída pois os governantes romenos acharam prudente não queimar todas as pontes com os aliados. De fato, em 1944, quando a Romênia abandonou a aliança com os nazistas, uma parte considerável dos judeus ainda estava viva. De acordo com uma estimativa, dos 607 mil judeus que ficaram sob domínio romeno nos anos da guerra, 57%

²⁹ Nesta época a imigração para a Palestina era severamente controlada pelo governo britânico.

sobreviveram – uma percentagem mais alta do que em qualquer outro país da Europa central (Mendelsohn, 1983, p. 211).

3) Alemanha

Quando pensamos na imigração alemã, normalmente surgem imagens dos fluxos de natureza rural do século 19. Os dados do censo de 1991, no entanto, revelam que alemães continuaram a chegar ao Brasil ao longo de todo o século 20. Como mostra a tabela 16, por ocasião deste levantamento, mais de 15 mil pessoas na Região Sudeste declararam ter nascido na Alemanha e ter chegado ao Brasil em algum ponto a partir dos anos 20.

É claro que estes fluxos mais recentes eram de natureza urbana, já que a Alemanha é um país bastante industrializado e, provavelmente, os fluxos rurais já haviam cessado pelo menos desde a Primeira Guerra Mundial. Este é um exemplo dos fluxos urbanos a que viemos nos referindo ao longo deste trabalho e em cujo contexto situamos a imigração judaica para o Brasil.

Em termos de religião, católicos (42%) e evangélicos³⁰ (29%) foram os principais grupos representados na amostra de imigrantes alemães sobreviventes em 1991. Em terceiro lugar ficaram os “sem religião”, com 11% do total, seguidos pelos judeus, com pouco mais de 10%.

³⁰ Embora normalmente o termo evangélico seja usado mais para as denominações pentecostais e neopentecostais, e o termo protestante para as denominações mais tradicionais, como luteranos e calvinistas, ao longo deste trabalho utilizamos os dois termos como sinônimos.

Tabela 16. Naturais da Alemanha, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião										Total	
	Católica		Evangélicos		Sem religião		Judaica		Outras			
Até 1919	239	3,7%	143	3,3%	35	2,1%	42	2,7%	13	1,2%	472	3,1%
1920-1924	656	10,3%	478	11,0%	43	2,6%	14	0,9%	124	11,1%	1.315	8,7%
1925-1929	419	6,5%	403	9,3%	53	3,2%	115	7,4%	89	8,0%	1.079	7,2%
1930-1934	296	4,6%	182	4,2%	60	3,6%	233	15,0%	30	2,7%	801	5,3%
1935-1939	304	4,8%	318	7,3%	117	7,0%	587	37,8%	58	5,2%	1.384	9,2%
1940-1944	388	6,1%	153	3,5%	46	2,8%	151	9,7%	96	8,6%	834	5,5%
1945-1949	810	12,7%	397	9,1%	135	8,1%	144	9,3%	112	10,0%	1.598	10,6%
1950-1954	1.025	16,0%	806	18,6%	147	8,8%	153	9,9%	105	9,4%	2.236	14,8%
1955-1959	540	8,4%	212	4,9%	193	11,6%	55	3,5%	142	12,7%	1.142	7,6%
1960-1964	336	5,3%	215	4,9%	110	6,6%	25	1,6%	93	8,3%	779	5,2%
1965-1969	217	3,4%	163	3,8%	91	5,5%	7	0,5%	59	5,3%	537	3,6%
1970-1974	317	5,0%	154	3,5%	124	7,4%	13	0,8%	38	3,4%	646	4,3%
1975-1979	297	4,6%	175	4,0%	149	8,9%	14	0,9%	91	8,1%	726	4,8%
1980-1991	556	8,7%	545	12,5%	363	21,8%	0	0,0%	69	6,2%	1.533	10,2%
Total	6.400	100%	4.344	100%	1.666	100%	1.553	100%	1.119	100%	15.082	100%
% do total	42,4%		28,8%		11,0%		10,3%		7,4%		100%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Em termos de datas de chegada, os fluxos mais intensos se registraram em períodos diferentes para os diversos grupos religiosos. Católicos e evangélicos vieram com alguma intensidade durante a década de vinte e com maior intensidade no pós-guerra. Verifica-se um novo surto, já durante os anos 80, em meio aos movimentos mais recentes e que formam um novo capítulo da história da imigração internacional para o Brasil (Patarra e Baeninger, 1995; Antico, 1998).

Entre judeus, o principal fluxo ocorreu durante os anos 30, quando a Alemanha assistiu a subida dos nazistas ao poder. De fato, mais de 50% dos judeus alemães entrevistados pelo censo de

1991 declararam ter chegado ao Brasil em algum momento durante a década de 30. Fluxos menores, mas ainda significativos, se estenderam pelo período do pós-Segunda Guerra, tendo se tornado insignificantes a partir dos anos 60.

Judeus na Alemanha

Judeus se integraram à vida pública alemã de forma mais intensa do que em qualquer outro país do mundo. Ao final do século 19, a maioria vivia nas cidades: Breslau, Leipzig, Colônia, Hamburgo, Frankfurt, e particularmente Berlim, onde estavam instalados cerca de um terço de todos os judeus da Alemanha.

Um exemplo da integração dos judeus na Alemanha foi sua participação na Primeira Guerra Mundial: mais de 100 mil tomaram parte como soldados do exército ³¹, sendo que 12 mil ficaram para sempre nos campos de batalha. Ao fim da guerra, com o surgimento de uma república democrática, parecia que a emancipação havia se completado. Muitos líderes políticos, sobretudo dos partidos democrata e socialista, eram judeus. Estes avanços, porém, alimentaram os ressentimentos e facilitaram o avanço do nazismo (EJ 7, 1971, p. 484).

Com a ascensão de Hitler ao poder, a partir de 1933, judeus passaram a ser considerados uma “raça alienígena”. A partir de 7 de abril a adoção oficial do termo “não-ariano” permitiu a sua remoção gradual de várias atividades profissionais, a começar pelo serviço público. Na primeira reação ao pânico desencadeado pela ascensão de Hitler ao poder, em 1933, cerca de 37 mil judeus deixaram a Alemanha. No ano seguinte, outros 23 mil fugiram, e em 1935 mais 21 mil (Dawidowicz, 1987, p. 237).

³¹ Entre eles, Hans Hamburger, nascido em Posen em 1901 e falecido em São Paulo em 1953. Condecorado pela sua participação na I Guerra Mundial, abandonou a Alemanha devido à ascensão do nazismo e imigrou com a família para o Brasil. Foi um dos fundadores Congregação Israelita Paulista, um das instituições mais importantes da comunidade judaica brasileira (Hirschberg, 1976, p. 19).

As Leis de Nuremberg, como ficou conhecida a legislação promulgada durante o congresso anual do partido nacional-socialista, em 15 de setembro de 1935, marcou o início de uma nova fase na política anti-semita: estas leis permitiam definir de forma precisa os judeus por origem, religião e laços familiares, privando-os do status de cidadãos.

Em 1940, depois do início da guerra, tiveram início as deportações sistemáticas para os campos de extermínio. A ascensão nazista foi deixando claro aos judeus que a emigração era a única saída. Mesmo a divisão anterior entre assimilacionistas e não-assimilados agora revelava-se irrelevante: as políticas anti-judaicas eram dirigidas também contra os assimilados, mesmo aqueles que não haviam mais mantido laços com a religião judaica por duas ou três gerações (EJ 7, 1971, p. 491).

A emigração tomou diferentes formas. Primeiro, a emigração espontânea para países vizinhos. Até 1933 isto era relativamente fácil: os judeus tinham passaporte alemão o que permitia entrada na maioria dos países da Europa sem visto. Depois, para países da América do Sul, entre eles o Brasil, além de Canadá, Austrália e Estados Unidos. Uma terceira alternativa era a Palestina. Entre 1933 e 1939 mais de 300 mil judeus deixaram a Alemanha, como se vê na tabela 17.

Tabela 17. Emigrantes judeus da Alemanha, entre 1933 e 1939, por país de destino (a)

Destino	Número
Estados Unidos	63.000
Palestina	55.000
Inglaterra	40.000
França	30.000
Argentina	25.000
Brasil	13.000
África do Sul	5.500
Itália	5.000
Outros/Europa	25.000
Outros/Am do Sul	20.000
Oriente	15.000
Outros	8.000
Total	304.500

Fonte: EJ 7, 1971, p. 491.

(a) Inclusive áreas ocupadas em 1939.

Organizações judaicas tiveram um papel bastante ativo na preparação e organização da emigração. Primeiro o *Comitê Central para Ajuda e Construção*, depois a *Representação dos Judeus na Alemanha perante o Reich* (o termo “judeus na Alemanha” era uma imposição já que os nazistas proibiam o uso do termo “judeus alemães”) e o Joint.

Os últimos anos antes da guerra foram marcados pela corrida desesperada para achar um refúgio fora da Alemanha. As restrições à imigração, no entanto, foram se ampliando nos países de destino. Durante o curso da guerra, o domínio alemão se estendeu sobre vastas áreas da Europa, sobretudo na Europa central onde viviam milhões de judeus. Em todas estas áreas os judeus eram

capturados e enviados para campos de concentração. Quando a guerra começou, cerca de 200 mil judeus ainda viviam na Alemanha e outros 185 mil na Áustria.

Em 1940 os nazistas começaram a deportar judeus para a Polônia ocupada. Em março de 1941 teve início a “solução final”, eufemismo atrás do qual se escondia o seu extermínio sistemático. Em outubro começaram as deportações para os guetos já super-lotados da Polônia. Sob a supervisão de Adolph Eichmann, até o final de 1942, 150 mil judeus foram deportados da Alemanha e Áustria (Dawidowicz, 1987, p. 447). Entre outubro de 1942 e março do ano seguinte, judeus alemães foram transferidos para Auschwitz e outros campos de extermínio (EJ 7, 1971, p. 495).

Ao final do holocausto, 360 mil judeus alemães haviam emigrado; entre 160 e 180 mil haviam sido mortos; 19 mil haviam permanecido na Alemanha, aberta ou clandestinamente; 8 mil retornaram dos campos de concentração. Uma pequena comunidade, que não representava nem 5% dos áureos tempos da República de Weimar, voltou a viver na Alemanha, formada por sobreviventes e deslocados de guerra (EJ 7, 1971, p. 497).

O uso de dados censitários na Alemanha nazista

Um aspecto que chama atenção é o uso perverso de estatísticas populacionais para a administração do extermínio de judeus. O censo realizado em 1939 na Alemanha nazista foi utilizado para localizar nomes e endereços de judeus, com a colaboração de funcionários dos órgãos especializados. (Seltzer, 1998).

O uso de uma pergunta sobre religião já tinha então uma longa tradição nos censos realizados em terras germânicas, devido a diversidade religiosa de sua população. Mas a declaração de religião do censo de maio de 1939 não era auto-identificatória, e nem permitia omissão, como

em geral acontece com este tipo de pergunta ³². Suas intenções, na verdade, iam bem além de um dimensionamento dos diversos grupos existentes no país: o questionário tinha mecanismos destinados a identificar judeus de acordo com a conotação racial das Leis de Nuremberg, inquirindo sobre a religião dos quatro avós do entrevistado.

Os nazistas criaram uma divisão de inteligência especialmente destinada a colher e analisar estas informações. Em cada localidade a polícia estava encarregada de verificar que todos os questionários respondidos por judeus – inclusive “meio” e “um quarto” judeus – trouxessem a rubrica “J” ³³.

Os nazistas usaram também dados populacionais sobre judeus em outros países sob ocupação, entre eles Polônia e França. O precedente foi traumático. Mais tarde, judeus alemães que se refugiaram nos Estados Unidos, se oporiam ao aparecimento de perguntas sobre religião em estatísticas oficiais, inclusive nos censos americanos. E mesmo a identificação de imigrantes por religião, vigente desde 1899, seria suspensa em 1943 (Ritterband, Kosmin e Scheckner, 1988).

Uma imigração peculiar

A imigração judaica alemã tem algumas peculiaridades do ponto de vista cultural e de sua estrutura ocupacional. Judeus alemães eram mais assimilados, urbanizados, educados e bem sucedidos do que seus correligionários de qualquer outro país da Europa. Os judeus da Europa do

³² Para uma discussão mais detalhada sobre o uso de perguntas sobre religião em levantamentos censitários ver capítulo II.

³³ Os passaportes destas pessoas, por sua vez, eram marcados com um “J”. Em 1939, obediente à política anti-judaica do Estado Novo, Ciro de Freitas Vale, embaixador brasileiro em Berlim, sugeriu que passaportes marcados com o “J” não recebessem visto de entrada no Brasil (Lesser, 1995, p. 235).

leste eram mais heterogêneos, indo de uma burguesia urbana nas cidades até os pequenos comerciantes dos *shtetl*. O padrão dos *shtetl*, no entanto, não se configurou na Alemanha, onde predominavam os judeus de classe média, típicos dos grandes centros urbanos.

Também por ter se realizado sob circunstâncias históricas muito peculiares – a ascensão do nazismo na década de 30 –, esta imigração trouxe ao Brasil um número significativo de profissionais especializados, cientistas, intelectuais e professores, que o país não teria condições de atrair não fosse a instabilidade política na Europa (Tucci Carneiro, 1996).

Particularmente importantes foram os casos de um grupo de doze professores que acabaram sendo responsáveis pela fundação de centros de ensino e pesquisa em São Paulo, e que teriam papel seminal no desenvolvimento científico do Brasil: os departamentos de química³⁴, física³⁵ e biologia³⁶ da Universidade de São Paulo (Plonski e Saidel, 1994).

A oportunidade de atrair cientistas e professores que deixavam a Europa pode ter influenciando a mudança da política brasileira em relação aos judeus. Motivado por suas simpatias pelo nazi-fascismo, em 1937 Getúlio Vargas havia baixado a célebre Circular Secreta 1.127, que proibia a emissão de vistos para pessoas de “origem semítica” (Tucci Carneiro, 1988; Lesser, 1995). A percepção de quanto o Brasil poderia lucrar atraindo os cientistas que abandonavam uma Europa convulsionada pela guerra foi um dos fatores que acabou alterando a percepção de Getúlio e de segmentos da elite brasileira a respeito da conveniência de aceitar os judeus no Brasil (Lesser, 1995).

³⁴ Heinrich Rheinboldt, Heinrich Hauptmann, Herbert Stettiner, Fritz Feigl e Pawel Krumholz (este nascido na Polônia, e que, como Feigl, fizera sua carreira acadêmica na Áustria).

³⁵ Hans Stammereich, Bernhard Gross e Guido Beck.

³⁶ Ernst Bresslau, Felix Rawitscher, Ernet Marcus e Friedrich Gustav Brieger.

O antropólogo judeu francês Lévi-Strauss, que esteve no Brasil na década de 30, como parte da delegação francesa que ajudou a criar a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, não teve a mesma sorte dos professores alemães: foi um dos que teve seu pedido de visto para o Brasil negado em 1941.

Naquele momento Lévi-Strauss precisava sair urgentemente da França ocupada: os alemães haviam exigido a deportação imediata de todos os judeus (Muhlstein, 1991, p. 216). O antropólogo procurava uma rota de fuga e pensou no Brasil, onde fizera algumas de suas mais importantes pesquisas etnológicas. Mas foi traído por um sobrenome que facilmente o identificava como judeu. Seu relato retrata bem a ambigüidade das autoridades consulares brasileiras da época:

No pequeno andar térreo em Vichy, onde se instalara a embaixada do Brasil, uma breve, e para mim trágica, cena se passou quando fui solicitar a renovação do meu visto. O embaixador Luís de Sousa Dantas, que eu conhecia bem e que teria agido da mesma maneira se não o conhecesse, levantara o seu sinete e preparava-se para carimbar o passaporte quando um conselheiro deferente e glacial o interrompeu, observando-lhe que esse poder acabava de lhe ser retirado por novas disposições legislativas. Por alguns segundo o braço manteve-se no ar. Com um olhar ansioso, quase suplicante, o embaixador tentou obter de seu colaborador que virasse a cabeça enquanto o carimbo baixasse, permitindo-me assim sair da França, quiçá talvez entrar no Brasil. Não houve jeito, o olho do conselheiro manteve-se cravado na mão, que caiu mecanicamente, ao lado do documento. Eu não teria o meu visto, o passaporte foi-me devolvido com um gesto pesaroso (Lévi-Strauss, 1996, p. 21).

O Brasil perdeu uma oportunidade importante ao não perceber que a fuga de cérebros da Europa representava uma rara oportunidade para enriquecer o seu capital humano. Quem explorou esta oportunidade com enormes lucros foi os Estados Unidos, que desde logo adotaram uma política migratória específica.

Um artigo da Lei de Imigração (o artigo 4d), assinado pelo presidente Franklin Roosevelt, autorizava a concessão de um visto a todo professor de ensino superior, e a todo artista que tivesse um contrato ou um convite para visitar os Estados Unidos. Numerosos comitês foram criados em para agilizar o processo. Universidades e institutos de pesquisa elaboraram listas de cientistas que

tinham interesse em receber, e os comitês providenciavam os trâmites burocráticos. A lista dos que assim foram salvos, nas mais diversas áreas da ciência e da cultura, é extensa e inclui nomes como Albert Einstein, Igor Stravisnki, Marc Chagall, Bertold Brecht, Thomas Mann, Arturo Toscanini e muitos outros (Muhlstein, 1996, p. 219). Alguns dos refugiados que o Brasil recebeu tiveram papel importante em diversos ramos da ciência, inclusive na demografia, como veremos em breve. Quantos mais não poderiam ter contribuído para um desenvolvimento dos mais diversos ramos do saber no país se ao invés da política anti-judaica do Estado Novo tivéssemos adotado uma política que incentivasse a migração de cérebros?

4) Rússia ³⁷

Como já mencionado, a imigração russa é um capítulo da imigração internacional para o Brasil e para as Américas que deve ser avaliado à luz das mudanças territoriais e da instabilidade política que tem caracterizado a região desde o século passado até hoje.

Apenas para dar uma idéia da freqüência dessas mudanças, vale lembrar que o império russo avançou sobre territórios da Polônia, da Lituânia, da Romênia e de outros países da Europa central no fim do século 18. A Primeira Guerra Mundial e a revolução comunista de outubro de 1917 marcaram o colapso do império russo. Suas fronteiras recuaram para dar lugar às repúblicas independentes da Europa central. Este arranjo perdurou até a Segunda Guerra Mundial, quando as fronteiras da agora União Soviética avançaram novamente -- apenas para recuar mais uma vez com a invasão nazista, sendo redefinidas após a Segunda Guerra Mundial. No último capítulo de uma história ainda inacabada, o colapso do comunismo deu origem a uma reconfiguração do mapa político da região que praticamente restabeleceu as fronteiras do período entre-guerras.

³⁷ A principal fonte aqui é Salo Baron, *The Russian Jew under Tsars and Soviets* (Nova York, 1964).

Do ponto de vista das informações censitárias brasileiras, a maior parte dos imigrantes que nasceram em terras russas e que residiam no Brasil por ocasião do censo de 1991 nasceram naquela entidade política que a partir de 1921 seria chamada de União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, e que com este nome sobreviveu até o início da década de 90. A tabela 18 apresenta os residentes no Brasil (novamente, apenas os da região Sudeste) que declararam ter nascidos na União Soviética, por data de chegada e religião.

Decorridos mais de 60 anos em 1991, a década de 20 ainda registrava o maior fluxo. Quase a metade dos nascidos na União Soviética entrevistados em 1991 disseram ter chegado na segunda década do século, sendo que 38,4% no período 1925-1929. Outro fluxo importante se registra após a Segunda Guerra Mundial, mas sem a intensidade do primeiro. Em termos globais, vieram para o Brasil mais russos católicos, seguidos de outras religiões (importante no contexto são os cristãos ortodoxos); judeus foram apenas 12% do total.

Tabela 18. Naturais da União Soviética, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião								Total	
	Católica		Outras		Judaica		Sem religião			
Até 1919	149	3,9%	173	6,5%	70	7,4%	20	4,7%	412	5,2%
1920-1924	421	11,0%	249	9,4%	142	15,0%	51	11,9%	863	11,0%
1925-1929	1.836	48,1%	826	31,0%	277	29,3%	77	17,9%	3.016	38,4%
1930-1934	376	9,9%	162	6,1%	112	11,8%	23	5,4%	673	8,6%
1935-1939	174	4,6%	152	5,7%	56	5,9%	19	4,4%	401	5,1%
1940-1944	199	5,2%	224	8,4%	30	3,2%	0	0,0%	453	5,8%
1945-1949	244	6,4%	383	14,4%	35	3,7%	102	23,8%	764	9,7%
1950-1954	111	2,9%	278	10,4%	84	8,9%	75	17,5%	548	7,0%
1955-1959	34	0,9%	76	2,9%	74	7,8%	0	0,0%	184	2,3%
1960-1964	109	2,9%	60	2,3%	30	3,2%	26	6,1%	225	2,9%
1965-1969	51	1,3%	33	1,2%	8	0,8%	0	0,0%	92	1,2%
1970-1974	55	1,4%	4	0,2%	12	1,3%	30	7,0%	101	1,3%
1975-1979	17	0,4%	19	0,7%	16	1,7%	6	1,4%	58	0,7%
1980-1991	40	1,0%	24	0,9%	0	0,0%	0	0,0%	64	0,8%
Total	3.816	100%	2.663	100%	946	100%	429	100%	7.854	100%
% do total	48,6%		33,9%		12,0%		5,5%		100%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Judeus na Rússia dos Czares

A presença judaica na Rússia remonta ao período helênico quando comunidades foram formadas nas colônias gregas do Mar Negro. Com a partição da Polônia, na última década do século 18, judeus da Ucrânia, Polônia e Lituânia ficaram sob domínio russo. Durante os séculos 19 e 20 os judeus da Rússia formavam essencialmente uma continuação orgânica das comunidades da Polônia e da Lituânia nos aspectos étnico e cultural (EJ 14, 1971, p. 433). Após a Revolução, porém, o

contexto político dos judeus sob domínio soviético tornou-se bastante diverso daquele que se verificou nos países da Europa central.

Na Rússia dos séculos 18 e 19, atrasada, isolada e feudal, estrangeiros eram vistos como inimigos em potencial do Estado. Desde os primórdios do regime czarista, judeus estavam sujeitos a todo tipo de restrição, não sendo permitido que morassem em Moscou e outras regiões do império.

A partir do fim do século 18, judeus estariam confinados à chamada Zona de Residência (*Pale of Settlement*), uma região formada por 25 províncias na fronteira ocidental do império, formada por terras russas e anexadas da Polônia e da Romênia. Era a única área do Império onde os judeus podiam se estabelecer e, de fato, cerca de 95% deles viviam ali ao fim do século 19 (Rowland, 1986).

Devido à sua expansão militar e territorial, o império russo se tornara um estado multinacional e multiétnico. Na virada do século, os judeus eram uma das minorias mais significativas do ponto de vista quantitativo, englobando mais de 5 milhões de pessoas, cerca de 4% da população total do império. A concentração era expressiva: quase a metade da população judaica mundial vivia entre as fronteiras das terras do czar (Rowland, 1986, p. 207).

Desde a anexação da Polônia, os judeus passaram a ser vistos como problema – o “problema judaico”, questão constante debatida, item freqüente da agenda política. As soluções propostas iam da assimilação forçada, à colonização agrícola, à simples expulsão.

O Czar Nicolas I (1825-55) queria resolver o problema judaico por coerção e supressão. Em 1827 ordenou o recrutamento militar de jovens (e crianças maiores de 12 anos de idade) por um período de nada menos do que 25 anos. O objetivo era romper definitivamente os laços com a família e a comunidade. Impostos especiais se aplicavam somente aos judeus, sendo o mais célebre o que incidia sobre as velas usadas no *shabat*, o sábado santificado da religião judaica.

Movidos pela compaixão, judeus bem sucedidos de outros países se empenharam em encontrar alguma alternativa fora das fronteiras russas. O Barão Moses Montefiore, filantropo de origem sefaradita, nascido na Itália e radicado na Inglaterra, viajou para a Rússia em 1846 com a finalidade de convencer o czar a revogar as leis discriminatórias. Mais tarde, o Barão Hirsch, com o mesmo propósito, viria fundar a *Jewish Colonization Association*, uma instituição cujo objetivo era promover a imigração de judeus russos para colônias agrícolas especialmente criadas para este fim no sul da Rússia, e mais tarde na Argentina e no Brasil ³⁸.

Um aspecto implícito da “questão judaica” era demográfico. Os judeus russos cresceram de 2,35 milhões em 1850 para 5 milhões em 1900, apesar da intensa emigração no período. Devido a suas características culturais únicas, que iam da língua à indumentária, e principalmente devido a sua concentração urbana, os judeus chamavam a atenção. As palavras de Isaac Deutscher, um historiador marxista de origem judaica, nos dão uma imagem bastante nítida:

[G]randes massas de judeus, milhões deles, viviam em comunidades compactas, separados de sua vizinhança não judia. Esses guetos não eram formais; os judeus podiam sair e alguns iam realmente embora. Eles, entretanto, viviam em comunidades fechadas, vestiam roupas diferentes – completadas com as barbas, cachos no cabelo – falavam sua própria língua, desenvolveram sua própria cultura, sua própria literatura [...] Sua língua continuava o ídiche [...] [A] forma de vida da grande massa de judeus ortodoxos desenvolveu-se muito pouco no correr dos séculos [...] Seus tabus e ritos religiosos eram igualmente arcaicos e anacrônicos (Deutscher, 1970, p. 59).

Um dos resultados do crescimento demográfico foi a competição cada vez maior nas ocupações tradicionais, acarretando o aparecimento de um vasto proletariado. Ao mesmo tempo, uma pequena mas influente minoria de judeus ricos e assimilados passou a se engajar num processo ainda incipiente de desenvolvimento econômico, principalmente como empreiteiros na construção de estradas de ferro, mas também na indústria têxtil e na exportação (Baron, 1964, p. 105). Um

³⁸ A história da JCA no Brasil é contada em mais detalhes em Lesser, 1995.

exemplo da participação dos judeus no desenvolvimento industrial da Rússia foi seu papel na produção do açúcar ³⁹ a partir da metade do século 19.

Outro aspecto importante do “problema judaico” era o da estrutura ocupacional deste grupo. Enquanto o censo de 1897 registrava que 90% dos russos viviam da agricultura (Baron, 1964, p. 117), a percentagem de judeus nesta atividade era de apenas 2,3%. A maior parte dos judeus, 47% deles, estava engajada na indústria e nos ofícios, seguido do comércio, atividade de 39% da população economicamente ativa (Baron, 1964, p. 97).

Sob a influência do pensamento fisiocrata, esta estrutura ocupacional tão divergente da norma era vista como indicativa do seu status parasitário e improdutivo (Baron, 1960, p. 92). Até mesmo judeus progressistas acreditavam que a ausência de raízes no campo era pouco saudável. Desde a metade do século 18 era comum a idéia de que para tornar os judeus mais “produtivos” era necessário fazê-los voltar à terra.

A política anti-judaica continuou sob Nicolas II (1894-1918), o último czar a governar o país. *Pogroms* foram tolerados e abertamente incentivados. A hostilidade, por sua vez, era um incentivo à imigração: entre 1881 e 1914, cerca de dois milhões de judeus deixaram a Rússia (EJ 14, 1971, p. 449).

Quando começou a Primeira Guerra, em agosto de 1914, os judeus se acharam duplamente envolvidos -- como russos e como judeus. A Zona de Residência foi um dos principais palcos da batalha. Estima-se que cerca de 600 mil judeus tomaram parte direta nas batalhas, nas fileiras dos

³⁹ A partir de fins do século 18, o açúcar havia se tornado parte integrante da dieta dos povos europeus. Por volta de 1900, o açúcar supria cerca de um quinto das calorias consumidas na Inglaterra (Wood e Carvalho, 1988, p. 51). Talvez devido a sua dispersão geográfica, judeus tem demonstrado uma aptidão especial para detectar tendências do mercado internacional. No Brasil, empresários judeus se destacaram no ramo de papel e celulose, principalmente em sua modernização e internacionalização recente. Ver Grün, 1999, p. 360n.

exércitos russos, enfrentando, ironicamente, judeus alistados no exército alemão (Baron, 1964, p. 185).

Ao fim de 1915, a maior parte dos territórios da Zona de Residência havia caído sob domínio alemão. Devido às precárias condições de saúde, surtos de cólera e febre tifóide eram freqüentes. Segundo Baron (1964, p. 194), a taxa de mortalidade da população judaica quase quintuplicou, passando de 20,4 por mil antes da guerra, para quase 100 por mil em 1917.

No início dos anos 20, quando as fronteiras da então nascente União Soviética começaram a tomar forma, 2,5 milhões de judeus ainda viviam no seu território. A Polônia era agora o país com a maior comunidade judaica do mundo, totalizado 2,8 milhões de pessoas (EJ 14, 1971, p.459). A partir de agora a história dos judeus russo deixaria de ser mais um capítulo da história dos judeus da Europa central para tomar um rumo único.

Judeus na Rússia dos Soviets

Como vimos, boa parte dos nascidos na ex-União Soviética chegou ao Brasil entre 1925 e 1929, no período de consolidação do novo regime soviético, num contexto bastante diverso do da Rússia czarista.

Baseado em discussões sobre a questão religiosa inspiradas em Marx e Engels, os bolcheviques repudiavam oficialmente o anti-semitismo e a discriminação das minorias. Por outro lado, coerentes com a tradição marxista, repudiavam as religiões em geral ⁴⁰. Do ponto de vista étnico, os judeus deveriam ser assimilados à nova sociedade soviética. Já o aspecto religioso ficaria relegado a uma atitude que passaria de uma tolerância inicial até uma franca hostilidade.

⁴⁰ Lembremos que Marx tratou da questão religiosa de forma bastante sumária, definindo a religião como “o ópio do povo”, um aspecto da superestrutura da sociedade burguesa que seria eliminado após o advento do socialismo (Chadwick, 1975).

Logo nos primeiros anos da revolução os líderes comunistas persuadiram o governo a colocar na ilegalidade todos os partidos judaicos, inclusive o sionista, que com 300 mil membros, era a maior força política entre os judeus russos (Baron, 1964, p. 209). Em breve, sinagogas e instituições foram fechadas. Dado o caráter ainda muito pouco assimilado das massas, a supressão das instituições religiosas foi fatal: em pouco tempo a vida comunitária deste grupo, que sobrevivera aos piores momentos da Rússia czarista, estava liquidada.

Apesar de contrário à ideologia socialista, o anti-semitismo ressurgiu, principalmente na Ucrânia, que com cerca de 1,5 milhão de judeus, era a sua base mais importante na então nascente União Soviética. Durante a guerra civil que se seguiu à revolução de 1917, cerca de 150 mil judeus ucranianos – 10% de todos os judeus da Ucrânia – foram massacrados; 38% de suas casas foram queimadas ou abandonadas (Baron, 1964, p. 221).

Por volta de 1921, após uma guerra mundial, uma revolução comunista e uma guerra civil, parecia que a nascente União Soviética conquistara alguma estabilidade. Após a secessão da Polônia, da Finlândia e dos Estados Bálticos (Lituânia, Latvia e Estônia), e da inclusão da Ucrânia, suas fronteiras foram redefinidas, e assim permaneceriam até a eclosão da Segunda Guerra. A economia voltou a ser reconstruída, particularmente com a promulgação, em março de 1921, da Nova Política Econômica.

Não obstante, a situação econômica dos judeus era catastrófica. A imensa maioria de artesãos e pequenos comerciantes era considerada “indesejável” do ponto de vista da nova configuração de classes sociais. Pelo menos um terço dos judeus foi declarada como gente “sem classe social”, eufemismo que na Rússia comunista significava candidatos à migração interna, à colonização agrícola, ou à reciclagem profissional. Estes procedimentos se destinavam ao que no jargão da época se chamava de “reestratificação” de grupos populacionais ou classes sociais inteiras.

Os fluxos migratórios dos anos vinte, registrados pelo censo brasileiro de 1991, estão relacionados à instabilidade e à política econômica soviética do período. Toda uma classe de artesãos foi considerada como “burguesa”, sofrendo hostilidades de todo tipo, e uma pesada taxaço. Pequenos negócios, como confecções, sapatarias, alfaiatarias e similares vivem basicamente do trabalho de empregados e aprendizes. Estigmatizados como “exploradores”, até empreendimentos domésticos foram hostilizados (Baron, 1964, p. 251).

O pacto de não-agressão assinado entre a Alemanha nazista e a União Soviética em 24 de agosto de 1939 teve como consequência uma redefinição de fronteiras. Agora, uma parcela considerável dos judeus soviéticos estava sob domínio – e terror – nazista. Ao findar a guerra, os que sobreviveram encontraram apenas escombros. Não é de se admirar, portanto, que um novo e importante fluxo migratório tivesse se registrado neste período.

Apesar dos percalços, judeus soviéticos eram impedidos de emigrar. Estas restrições desbarariam junto com o Muro de Berlim, já no início da década de 1990. Judeus finalmente puderam sair, iniciando um novo fluxo que se tornaria fonte importante de crescimento demográfico para Israel. Ao fim do século 20 restam nas repúblicas da ex-URSS apenas uma fração insignificante dos 5 milhões de judeus que no final do século passado habitavam as terras russas.

5) Egito ⁴¹

O convívio entre judeus e muçulmanos data das conquistas árabes do fim do século 7 da Era Comum: a imensa maioria das colônias judaicas espalhadas pelo mundo caiu sob domínio islâmico. Desde então, a convivência entre as duas religiões registra pontos altos e baixos. Em geral, judeus gozavam o status de uma minoria religiosa respeitada; nos momentos de crise, porém, foram freqüentemente utilizados como bode expiatório para os problemas (Lewis, 1990).

Os conflitos mais radicais só começariam na segunda metade do século 20, mas se estenderiam a praticamente todos os países onde os judeus viviam no Oriente Médio e no Norte da África. Estes conflitos foram consequência do nascimento do nacionalismo árabe, de um lado, e do nacionalismo judeu, do outro. A medida em que se definiam as perspectivas da criação de um Estado judeu na Palestina, o relacionamento entre judeus e muçulmanos foi se tornando cada vez pior.

Não foram apenas os judeus vítimas do nacionalismo árabe. Outras minorias em terras árabes, como cristãos, foram igualmente atingidos. Como vemos na tabela 19, 41% dos nascidos no Egito que chegaram ao Brasil a partir dos anos 20 eram católicos, proporção praticamente igual à de judeus (39%), ficando outras religiões com 20%. Em termos de período de chegada, destaca-se a década de 50, especialmente a segunda metade, e os anos 60. Mais de 70% dos egípcios residentes no Brasil por ocasião do censo de 1991 declararam ter chegado ao país entre 1950 e 1964, independente da religião.

⁴¹ A principal fonte para os países árabes é Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times* (Filadélfia e Nova York, 1991).

Tabela 19. Naturais do Egito, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião						Total	
	Católica		Judaica		Outras			
Até 1919	0	0,0%	0	0,0%	5	0,7%	5	0,1%
1920-1924	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
1925-1929	15	1,0%	53	3,7%	0	0,0%	68	1,8%
1930-1934	90	5,8%	58	4,0%	0	0,0%	148	3,9%
1935-1939	43	2,8%	8	0,6%	39	5,2%	90	2,4%
1940-1944	25	1,6%	34	2,3%	14	1,9%	73	1,9%
1945-1949	82	5,3%	57	3,9%	21	2,8%	160	4,3%
1950-1954	160	10,3%	168	11,6%	89	11,8%	417	11,1%
1955-1959	531	34,3%	654	45,1%	277	36,8%	1.462	39,0%
1960-1964	334	21,6%	228	15,7%	185	24,6%	747	19,9%
1965-1969	71	4,6%	72	5,0%	36	4,8%	179	4,8%
1970-1974	27	1,7%	31	2,1%	33	4,4%	91	2,4%
1975-1979	94	6,1%	38	2,6%	21	2,8%	153	4,1%
1980-1991	74	4,8%	50	3,4%	32	4,3%	156	4,2%
Total	1.546	100%	1.451	100%	752	100%	3.749	100%
% do total	41,2%		38,7%		20,1%		100,0%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Contexto histórico

A milenar presença judaica em terras árabes, que em meados do século 20 chegara a somar mais de um milhão de pessoas, foi se tornando cada vez mais precária a partir da criação de Israel. De forma contínua, pontuada pelas guerras entre israelenses e árabes, a imigração eliminou as comunidades instaladas nas terras árabes uma por uma. A partir de 1947, 230 mil judeus deixam o

Marrocos, 130 mil a Argélia, 130 mil a Tunísia, 80 mil a Turquia, 66 mil o Egito, 40 mil a Líbia, 30 mil a Síria, 125 mil o Iraque, 52 mil o Iêmen (Barnavi, 1995).

A maior parte destes fluxos se dirigiu para a França e para Israel. Mas também para Espanha (principalmente os originários do Marrocos) e Itália (provenientes da Líbia), além do Brasil, onde a partir de fins da década de 50 passariam a constituir uma nova e crescente comunidade sefaradita ⁴².

Antes dos conflitos do século 20, os judeus do Egito não estavam sujeitos a limitações geográficas, econômicas ou ocupacionais. Não havia profissões interditas nem lugares proibidos. Embora tendessem a se aglomerar em bairros próprios nas cidades muçulmanas, isto constituía um processo espontâneo e não uma restrição. Concentravam-se nas ocupações envolvendo contato com os “infiéis”, e portanto desprezadas pelos muçulmanos, como a diplomacia e os negócios bancários (Lewis, 1990, p. 33).

O censo de 1897 mostrou que havia 25.200 judeus no Egito (EJ 5, 1971, p. 498). O crescimento demográfico, a melhoria do nível cultural e o desenvolvimento de atividades sociais se prolongaram pela primeira metade do século 20. Depois da Primeira Guerra Mundial, o país recebeu sefaradis da região dos Bálcãs e ashkenazis da Europa central. Participavam ativamente da vida pública. Em 1947, 65.500 judeus foram enumerados pelo censo egípcio, sendo que 64% viviam no Cairo e outros 32% em Alexandria, formando assim a comunidade mais urbana da Ásia e da África (EJ 5, 1971, p. 500).

Ao fim da Segunda Guerra Mundial uma série de eventos acabaria por minar a posição das comunidades judaicas no mundo árabe, resultando em sua dissolução. As aspirações nacionais árabes haviam sido frustradas durante a guerra, e mesmo Estados independentes como Egito e

⁴² Já havia no país um núcleo de sefaraditas composto de duas correntes: por um lado, judeus do Marrocos, que se instalaram na região amazônica, ainda no século passado, em pleno ciclo da borracha (Blay, 1997; Benchimol, 1998); e outra corrente que tivera origem na região dos Bálcãs, e vieram principalmente para São Paulo logo após a Primeira Guerra Mundial (Fausto, 1997).

Iraque não conseguiram se livrar do domínio inglês. O rígido controle político resultou em enorme pressão reprimida entre as massas. A animosidade popular era dirigida contra as classes dominantes, os estrangeiros, e as minorias não-muçulmanas (Stillman, 1991, p. 141).

O primeiro distúrbio anti-judaico da história moderna do Egito ocorreu em novembro de 1945, e em pouco tempo se espalhou por todo o mundo árabe. Em 1947 foi instituída a Lei das Companhias, estabelecendo que 75% dos empregados em empresas deveriam ser cidadãos egípcios. A lei atingiu duramente os judeus porque apenas 20% deles tinha cidadania egípcia (EJ 5, 1971, p. 500). Os demais, embora vivessem há muitas gerações no país, tinham cidadania estrangeira ou tecnicamente eram apátridas (Stillman, 1991, p. 150).

Com o estabelecimento do Estado de Israel, em 15 de maio de 1948, e a conseqüente declaração de guerra por parte da Liga Árabe, o organismo internacional que congregava a maioria dos países muçulmanos do Oriente Médio, os judeus passaram a ser hostilizados com intensidade crescente (Stillman, 1991, p. 149). A guerra acelerou o processo de isolamento. As perseguições se intensificaram, líderes foram presos, propriedades foram confiscadas, e manifestações populares eclodiam em diversos países da região.

Calcula-se que de 25 a 30 mil judeus deixaram o Egito logo após a guerra de 1948. Destes, entre 15 e 20 mil foram para Israel. A maioria havia empobrecido, e era constituída de pessoas oficialmente apátridas. Com a subida ao poder de Nasser, em fevereiro de 1954, a situação piorou ainda mais: judeus foram presos e julgados por espionagem, acusados de fazer parte de uma rede de inteligência israelense. Com a guerra de 1956, na qual Inglaterra, França e Israel atacaram o Egito logo após Nasser ter declarado a nacionalização do Canal de Suez, a hostilidade atingiu seu ápice. A maioria dos líderes das comunidades do Cairo e Alexandria foi presa. Cerca de 500 famílias foram intimadas a deixar o país em menos de uma semana (Stillman, 1991, p. 169).

No pânico que se seguiu, cerca de 30 mil judeus, ou seja, 60% de toda a comunidade, deixou o Egito. Os mais pobres foram para Israel. Os que tinham meios, escolheram outros países, entre eles o Brasil. Alguns se aproveitaram da sorte de possuir passaportes emitidos pelas antigas potências que colonizaram o Egito, como França e Inglaterra e procuraram refúgio nestes países (Cohen Egler, 1995, p. 6).

Nesta época funcionava no Brasil a agência UHS (*United Hias Service*), sucessora das instituições fomentadoras das migrações judaicas. No período entre 1957 e 1960, quase seis mil judeus entraram no Brasil com o auxílio da UHS. Destes, cerca de 3.000 eram provenientes do Egito, Líbano, Síria e Norte da África. Estima-se que outros seis mil entraram sem auxílio da entidade (AJYB 63, 1962, p. 478). Judeus provenientes do Oriente Médio continuaram chegando ao Brasil durante o início da década de 60.

Em 1967 restavam apenas 3.000 judeus no Egito (EJ 5, 1971, p. 501). Com a Guerra dos Seis Dias (junho de 1967) houve nova escalada das hostilidades. Menos de mil judeus restavam no Egito em 1970.

6) Israel

Até agora utilizamos informações sobre o percentual da participação judaica no total das populações de origem para determinar até que ponto o grupo estava sobrerrepresentado nos fluxos migratórios. No caso de Israel, o procedimento se inverte já que se trata do único país de maioria judaica. Judeus eram 82% da população de Israel em 1991 (Central Bureau of Statistics, 1993).

O IBGE encontrou praticamente a mesma composição por religião nos não-naturais, nascidos em Israel, e residentes no Brasil em 1991 (tabela 20). Os demais 20% eram provavelmente palestinos nascidos nos territórios ocupados por Israel, ou pessoas que nasceram antes de 1948,

quando Israel ainda não existia, e a região tinha o nome oficial de Palestina ⁴³. Ainda segundo este censo, os maiores fluxos ocorreram entre 1950 e 1964, os anos críticos do novo Estado (Sotero, 1998). Sabemos que houve trocas importantes neste período, com número significativo de judeus brasileiros imigrando para Israel. No sentido oposto, o Brasil serviu de destino para imigrantes que tentaram se estabelecer em Israel mas não tiveram sucesso devido às difíceis condições de vida no país recém-criado. Os provenientes de Israel representavam parcelas significativas dos fluxos do fim dos anos 50: eram 41% dos judeus que entraram no Brasil em 1959, 20% em 1960, e 7% em 1961 (AJYB 61, 62, 63, e 64).

Os dados do IBGE mostram novo incremento no fluxo a partir da segunda metade dos anos 70: cerca de 25% dos imigrantes israelenses teriam chegado ao Brasil a partir de 1975, sendo composto igualmente de judeus e não-judeus. Este fluxo, num momento em que o Estado judeu está estabelecido e consolidado, já se situa num contexto novo, o de movimentos entre cidades globais, e de “redes estabelecidas [em] espaços transnacionalizados criados por laços econômicos ou políticos” (Patarra e Baeninger, 1995, p. 82). Aos 50 anos da independência de Israel, judeus de lá e do Brasil mantêm e cultivam laços profissionais, familiares, culturais e acadêmicos.

⁴³ Menções à Palestina como local de nascimento devem ter sido agregadas pelos codificadores do censo de 1991 à rubrica Israel.

Tabela 20. Naturais da Israel, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião				Total	
	Judaica		Outras			
Até 1919	7	0,5%	0	0,0%	7	0,4%
1920-1924	58	4,1%	15	4,2%	73	4,1%
1925-1929	49	3,4%	7	1,9%	56	3,1%
1930-1934	7	0,5%	43	11,9%	50	2,8%
1935-1939	47	3,3%	0	0,0%	47	2,6%
1940-1944	54	3,8%	0	0,0%	54	3,0%
1945-1949	14	1,0%	18	5,0%	32	1,8%
1950-1954	227	15,9%	105	29,1%	332	18,6%
1955-1959	317	22,2%	58	16,1%	375	21,0%
1960-1964	146	10,2%	42	11,6%	188	10,5%
1965-1969	74	5,2%	0	0,0%	74	4,1%
1970-1974	40	2,8%	0	0,0%	40	2,2%
1975-1979	143	10,0%	46	12,7%	189	10,6%
Após 1980	242	17,0%	27	7,5%	269	15,1%
Total	1.425	100%	361	100%	1.786	100%
% do total	79,8%		20,2%		100,0%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Mais importante do que o contexto histórico é importante se referir ao contexto demográfico de Israel: sua sociedade registra a mesma mistura de ashkenazis e sefaradis que se verifica na comunidade brasileira. Os diferentes comportamentos demográficos destas comunidades, importantes para compreender a realidade brasileira, estão bem documentados em Israel.

A população judaica de Israel é bastante heterogênea devido aos padrões de imigração e pode ser dividida em dois grandes grupos: 1) judeus de origem afro-asiática e seus descendentes

nascidos em Israel, na maioria procedentes dos países muçulmanos do norte da África e do Oriente Médio; 2) judeus de origem europeia (inclusive os provenientes da América) e seus descendentes.

Estes grupos assimilaram os padrões demográficos nas sociedades em que viviam antes de emigrar para Israel. A tabela 21 mostra que a fecundidade dos provenientes da Europa/América historicamente apresenta níveis mais baixos do que os da Ásia/África.

Tabela 21. Taxas de Fecundidade Total da população judaica de Israel, por períodos escolhidos, e continente/país de nascimento da mulher

Ano	Total	País/continente de nascimento			
		Israel	Asia	África	Europa/ América
1963	3,4	2,8		4,6	2,4
1970	3,4	3,1		4,1	3,8
1973	3,2	2,9		3,8	2,7
1978	2,8	2,8	3,0	3,2	2,7
1983	2,8	2,8	3,0	3,2	2,8
1991	2,6	2,7	2,9	3,4	2,0

Fonte: Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel, 1992* (Tel Aviv, 1993).

As mulheres já nascidas em Israel têm demonstrado níveis de fecundidade intermediários entre os das principais comunidades, convergido para esses níveis não só como média, mas como uma de tendência de padrão definido. O mesmo padrão, como veremos adiante, se verifica também entre os judeus do Brasil.

7) Argentina ⁴⁴

Trocas populacionais entre Brasil e Argentina tem sido uma constante na histórica do continente sul americano dada a proximidade cultural e geográfica entre os dois países. As trocas populacionais no Cone Sul são naturalmente mais numerosas do que o fluxo entre o Brasil e distantes países da Europa central ou do Oriente Médio. Portanto, apenas uma pequena minoria dos naturais da Argentina entrevistados em 1991 pelo censo brasileiro eram judeus, como mostra a tabela 22. A maior parte eram católicos (71,5%), seguidos pelos sem religião (11,9%) e outras religiões (9,4%). Ainda assim, a participação dos judeus (7,2%) é maior do que a sua proporção no conjunto da população argentina, que nunca foi maior do que 2,5%.

O fluxo argentino, independente de religião, tem se intensificado recentemente: mais da metade dos naturais da Argentina declararam ter chegado ao Brasil a partir dos anos 70. A rigor, judeus já haviam experimentado picos de chegada no Brasil nas décadas de 50 e 60, fato que não se registrou entre outros grupos religiosos.

⁴⁴ A principal fonte aqui é Haim Avni, *Argentina & the Jews -- A History of Jewish Immigration* (Arizona, 1991).

Tabela 22. Naturais da Argentina, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião								Total	
	Católica		Sem religião		Outras		Judaica			
Até 1919	1.005	9,1%	0	0,0%	76	5,2%	25	2,3%	1.106	7,2%
1920-1924	364	3,3%	17	0,9%	56	3,9%	17	1,5%	454	2,9%
1925-1929	307	2,8%	12	0,7%	10	0,7%	0	0,0%	329	2,1%
1930-1934	321	2,9%	0	0,0%	39	2,7%	32	2,9%	392	2,5%
1935-1939	295	2,7%	26	1,4%	83	5,7%	26	2,4%	430	2,8%
1940-1944	124	1,1%	12	0,7%	15	1,0%	12	1,1%	163	1,1%
1945-1949	168	1,5%	46	2,5%	44	3,0%	52	4,7%	310	2,0%
1950-1954	421	3,8%	92	5,0%	71	4,9%	136	12,3%	720	4,7%
1955-1959	672	6,1%	110	6,0%	87	6,0%	105	9,5%	974	6,3%
1960-1964	659	6,0%	91	5,0%	133	9,2%	166	15,0%	1.049	6,8%
1965-1969	472	4,3%	92	5,0%	89	6,1%	75	6,8%	728	4,7%
1970-1974	1.094	9,9%	339	18,5%	105	7,2%	99	9,0%	1.637	10,6%
1975-1979	2.338	21,2%	585	31,9%	368	25,4%	137	12,4%	3.428	22,2%
1980-1991	2.790	25,3%	413	22,5%	274	18,9%	222	20,1%	3.699	24,0%
Total	11.030	100%	1.835	100%	1.450	100%	1.104	100%	15.419	100%
% do total	71,5%		11,9%		9,4%		7,2%		100,0%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Contexto histórico

A história da imigração em massa de judeus para a Argentina começa com a constituição de 1853 que estabeleceu a liberdade de religião, abrindo assim caminho para a instalação da comunidade judaica que se tornaria a segunda mais numerosa do Ocidente, perdendo apenas para os Estados Unidos. A rigor, a imigração em massa de judeus para o Brasil se inicia quando a JCA estende para o interior do Rio Grande do Sul o mesmo modelo de colônia agrícola que havia tido sucesso na Argentina.

Às vésperas da Primeira Guerra Mundial, enquanto a comunidade brasileira provavelmente ainda não passava ainda de 7 mil pessoas, a população judaica da Argentina já superava os 115 mil, concentrados em Buenos Aires e nas cidades mais importantes do interior: Rosário, Córdoba, Santa Fé e Tucumán (Avni, 1992, p. 175).

Por ter atraído um número maior de imigrantes do sexo masculino, a Argentina tinha no período mais intenso da imigração uma razão de sexo desequilibrada, o que atraiu a atenção de membros do submundo das comunidades judaicas do leste europeu. O tráfico de mulheres, trazidas com promessas e ilusões, tornou-se tema de escândalos e de discussões públicas violentas, já a partir das primeiras décadas do século 20 (EJ 3, 1971, p. 415). Eram mantidas no ostracismo pelas demais organizações comunitárias, sendo negado a elas o direito de ser enterradas no cemitério judeu. Por isso, criaram suas próprias instituições, encarregando-se dos serviços religiosos e dos rituais fúnebres, realizados separadamente do restante da comunidade. A partir de 1890, uma instituição criada em função do problema, a Associação Judaica para a Proteção das Mulheres, sediada em Londres, passou a manter um escritório em Buenos Aires visando inibir a ação dos traficantes ⁴⁵.

A Argentina entrou na década de 20 como uma oligarquia conservadora muito sensível ao tema da imigração internacional. A partir de então, passariam a entrar em vigor restrições que viriam a refrear o fluxo da imigração. Estas medidas, adotadas simultaneamente às restrições impostas nos Estados Unidos, foram decisivas para desviar parte do fluxo de judeus provenientes da Europa central para o Brasil (Avni, 1991, p. 102).

A revolução de 1930 precipitou um período de instabilidade política com atuação cada vez mais destacada das forças nacionalistas, iniciando-se o ciclo de golpes militares que por mais de meio século iriam caracterizar o sistema político argentino (Klich e Tolcachier, 1999, p.169). A

⁴⁵ O tráfico de mulheres da Europa, sobretudo da Polônia, se estendeu da Argentina ao Brasil (Kushnir, 1996).

partir de 1933, a atividade anti-semita passa a crescer, fomentada pelo braço local do partido nazista alemão (EJ 3, 1971, p. 415). Um decreto de imigração de outubro de 1938 procurou aumentar as restrições impostas contra judeus. Apesar disso, de 1933 a 1943, entre 20 e 30 mil judeus fugindo do avanço do nazismo na Europa, conseguiram entrar no país, explorando brechas na legislação.

A ascensão de Perón, em 1946, trouxe novos temores, devido a sua declarada simpatia pela Alemanha nazista (EJ 3, 1971, p. 416). Atividades anti-semitas recrudesceram e a imigração judaica diminuiu consideravelmente, enquanto a Argentina recebia milhares de nazistas e seus colaboradores em fuga da Europa.

A partir da década de 60, cessa o crescimento vigoroso que a população judaica da Argentina havia mantido ao longo de toda a primeira metade do século. Devido à instável situação política e econômica, entre 1961 e 1982 mais de 33 mil pessoas imigraram para Israel. Um número desconhecido mas substancial migrou para outros países, inclusive o Brasil, (Schmelz e DellaPergola, 1985, p. 59). O saldo migratório negativo foi particularmente significativo entre 1963 e 1965, e novamente nos anos 70, como mostra a tabela 23.

Tabela 23. Taxas Brutas de Imigração e Emigração por 1.000 entre judeus e população em geral da Argentina, 1900-1975

Período	Judeus			População em geral		
	Entradas	Saídas	Saldo	Entradas	Saídas	Saldo
1900-04	88	4	84	31,1	21,4	9,7
1905-09	195	5	190	56,2	30,4	25,8
1910-14	93	5	88	54,2	34,6	19,6
1915-19	3	1	2	15,9	17,5	-1,6
1920-24	48	14	34	27,6	17,3	10,3
1925-29	37	20	17	33,4	24,8	8,6
1930-34	17	5	12	26,6	24,5	2,1
1935-39	20	1	19	29,2	26,8	2,4
1940-44	3	0	3	24,7	23,5	1,2
1945-49	4	1	3	29,4	25,0	4,4
1950-54	2	3	-1			4,2
1955-59	1	3	-2			1,6
1960-65			-9			0,3
1966-70			-5			0,3
1971-75			-12			

Fonte: U. O. Schmelz e Sergio DellaPergola, *The Demography of Latin American Jewry*, in AJYB v. 85 (Nova York, 1985), p. 69.

Note-se que o saldo migratório, positivo desde o começo do século, diminui na década de 20 após a introdução das medidas restritivas, e torna-se negativo após a Segunda Guerra Mundial. Desde então o déficit acentuou-se e tem crescido para alcançar o ponto mais negativo na década de 70, justamente quando o censo do IBGE registra o fluxo mais intenso de argentinos para o Brasil.

O sistema de colônias agrícolas formara uma importante rede de apoio aos recém-chegados, oferecendo um ponto de referência, tendo desempenhado um papel mais importante do que suas congêneres no Brasil. Mas os responsáveis pela política da JCA nunca viram as colônias como parte de um projeto que encorajasse a imigração em massa da Europa. Estavam mais interessados na

construção de um sistema auto-sustentável, que empregasse trabalhadores especialmente selecionados para a tarefa (Avni, 1991, p. 91) e que provasse que uma vez disponíveis as condições para isso, judeus poderiam ser tão bem sucedidos na agricultura como qualquer outro povo. De qualquer forma as colônias agrícolas não foram capazes de competir com a atração exercida pelas cidades em crescimento: a medida em que o país se urbanizava aumentava também o componente urbano da comunidade judaica. Em 1895 cerca de 12% dos judeus argentinos vivia em Buenos Aires. Em 1909 esta percentagem já havia subido para 30%, e em 1930 passava dos 50%. De acordo com o censo de 1960, 80% dos 310 mil judeus da Argentina estavam concentrados na capital (Schmelz e DellaPergola, 1985, p. 72).

Embora as estimativas das instituições comunitárias apresentassem uma realidade mais rósea, após uma cuidadosa reconstituição da evolução demográfica dos judeus argentinos, Schmelz e DellaPergola (1985) calcularam que o grupo teria entrado em declínio numérico já na década de 60, devido aos mesmos fatores que atingiriam seus correligionários brasileiros 30 anos mais tarde: baixas taxas de natalidade, taxas de mortalidade agravadas pela estrutura etária envelhecida e saldos migratório e atitudinal negativos. A tabela 24 apresenta as estimativas, os resultados dos poucos censos que enumeraram judeus, a reconstituição de Schmelz e DellaPergola, e as estimativas das instituições comunitárias.

Tabela 24. População judaica da Argentina, de acordo com diferentes fontes, 1895-1982

Ano	Censo	Schmelz e DellaPergola	Estimativas
1895	6.085		
1900		15.000	6.700
1905		25.000	22.500
1910		68.000	45.000
1915		116.000	100.000
1920		127.000	110.000
1925		162.000	200.000
1930		191.000	200.000
1935		218.000	260.000
1940		254.000	
1945		273.000	350.000
1947	249.326	286.000	360.000
1950		294.000	360.000
1955		306.000	360.000
1960	291.877	310.000	400.000
1965		297.000	450.000
1970		286.000	500.000
1975		265.000	300.000
1980		242.000	242.000
1982		233.000	233.000

Fonte: U. O. Schmelz e Sergio DellaPergola, *The Demography of Latin American Jewry*, in AJYB v. 85 (Nova York, 1985), p. 65.

Por ser a Argentina um caso parecido com o do Brasil em termos da constituição das suas comunidades judaicas, vale a pena reproduzir aqui os componentes do crescimento vegetativo segundo a reconstituição de Schmelz e DellaPergola (tabela 25).

Tabela 25. Taxas Brutas de Natalidade e Mortalidade por 1.000 entre judeus e população em geral da Argentina, 1900-1975

Período	Judeus			População em geral		
	Nascimentos ^a	Mortes ^b	Saldo	Nascimentos	Mortes	Saldo
1900-04	46	25	21	44,3	26,1	18,2
1905-09	47	25	22	42,1	22,7	19,4
1910-14	38	19	19	39,2	19,7	19,5
1915-19	33	16	17	36,5	17,7	18,8
1920-24	30	14	16	34,9	15,1	19,8
1925-29	27	11	16	32,5	14,1	18,4
1930-34	23	9	14	29,0	12,5	16,5
1935-39	20	8	12	25,7	12,5	13,2
1940-44	19	8	11	25,5	11,3	14,2
1945-49	18	7	11	26,3	10,5	15,8
1950-54	16	7	9	25,5	9,2	16,3
1955-59	12	7	5	24,5	8,7	15,8
1960-65	11	11	0	23,0	8,6	14,4
1966-70	11	13	-2	22,0	8,6	13,4
1971-75	10	14	-4	23,5	8,9	14,6

Fonte: U. O. Schmelz e Sergio DellaPergola, *The Demography of Latin American Jewry*, in AJYB v. 85 (Nova York, 1985), p. 76.

(a) Nascimentos efetivamente judaicos, descontadas perdas de casamentos mistos.

(b) Inclui o efeito de perdas devido ao fluxo atitudinal.

Os demógrafos israelenses supuseram que as taxas de natalidade dos judeus eram próximas às da população argentina em geral no início do século, mas que teriam caído mais rapidamente, passando à metade daquelas nos anos 70. Já a mortalidade teria partido de patamares iguais no início do século. Mas a dos argentinos teria caído continuamente, chegando a um mínimo de 8,9 nos anos 70, enquanto a judaica teria alcançado este patamar já nos anos 40 e 50 tendo, desde então,

passado a crescer como consequência do envelhecimento progressivo e dos saldos migratórios negativos dos judeus.

8) Líbano

Conflitos étnicos e religiosos são uma tradição antiga do Líbano (Truzzi, 1992, p. 13). O fator religioso resultou numa imigração predominantemente cristã, sendo que a maioria deste grupo era formada por agricultores que provinham das aldeias do interior. O censo do IBGE de 1991 revelou que mais da metade dos imigrantes libaneses se diziam católicos (tabela 26). O mesmo censo revelava também a existência de um fluxo de judeus libaneses, que perfaziam então 26% do total de imigrantes libaneses residentes na Região Sudeste em 1991, seguidos de muçulmanos (15%) e outras religiões (6,2%).

A imigração libanesa não-judaica é antiga e remonta ao fim do século passado (Truzzi, 1992). Devido ao efeito da mortalidade, estes pioneiros já nem aparecem mais nos dados do censo de 1991. Os dados no entanto mostram uma migração intensa nos anos 50, independente de religião, mas na qual judeus aparecem com destaque: mais da metade dos judeus nascidos no Líbano imigrados para o Brasil chegaram nas décadas de 50 e 60. Ao contrário dos demais grupos religiosos, e junto apenas com os islâmicos, a imigração judaica continuou ao longo dos anos 60, 70 e 80: cerca de 20% dos judeus libaneses (residentes na região Sudeste em 1991) chegaram neste período.

Tabela 26. Naturais do Líbano, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião								Total	
	Católica		Judaica		Islamismo		Outras			
Até 1919	358	5,4%	15	0,5%	55	2,9%	0	0,0%	428	3,4%
1920-1924	570	8,6%	28	0,8%	57	3,0%	38	4,8%	693	5,5%
1925-1929	629	9,5%	31	0,9%	202	10,6%	18	2,3%	880	7,0%
1930-1934	381	5,7%	53	1,6%	79	4,1%	23	2,9%	536	4,2%
1935-1939	336	5,1%	145	4,4%	96	5,0%	0	0,0%	577	4,6%
1940-1944	264	4,0%	103	3,1%	13	0,7%	26	3,3%	406	3,2%
1945-1949	426	6,4%	85	2,6%	168	8,8%	38	4,8%	717	5,7%
1950-1954	1.242	18,7%	597	18,1%	451	23,6%	68	8,7%	2.358	18,7%
1955-1959	815	12,3%	510	15,5%	147	7,7%	189	24,1%	1.661	13,1%
1960-1964	504	7,6%	357	10,8%	210	11,0%	78	9,9%	1.149	9,1%
1965-1969	170	2,6%	344	10,4%	98	5,1%	90	11,5%	702	5,6%
1970-1974	214	3,2%	245	7,4%	196	10,3%	112	14,3%	767	6,1%
1975-1979	361	5,4%	316	9,6%	36	1,9%	67	8,5%	780	6,2%
1980-1991	367	5,5%	471	14,3%	102	5,3%	38	4,8%	978	7,7%
Total	6.637	100%	3.300	100%	1.910	100%	785	100%	12.632	100%
% do total	52,5%		26,1%		15,1%		6,2%		100,0%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Contexto histórico

A mais importante concentração de judeus no Líbano, a de Beirute, remonta à guerra civil entre drusos e maronitas, na segunda metade do século 19. A estes pioneiros, se juntaram judeus vindos da Grécia e da Turquia nas primeiras décadas do século 20. Por volta de 1929 havia cerca de 5 mil judeus na capital do Líbano.

Ao contrário da maioria dos países árabes, a hostilidade contra os judeus não se manifestou logo após a proclamação da independência de Israel. Apesar da crescente instabilidade política na região, os judeus do Líbano sofreram relativamente menos do que seus correligionários de outros países árabes. Até a Guerra dos Seis Dias, em 1967, o Líbano ainda recebia imigrantes judeus vindos de países vizinhos do Oriente Médio. Em 1958, a população judaica do país tinha aumentado para cerca de 9 mil, sendo a única nação árabe onde a comunidade judaica cresceu depois de 1948 (EJ 10, 1971, p. 1544).

Somente após 1958 começaria o êxodo em massa, provocado pela crescente instabilidade política. A maioria dos judeus libaneses emigrou para os Estados Unidos, Europa e Israel, mas também para o Brasil. Em 1967 o tamanho da comunidade tinha sido reduzido a cinco mil pessoas. Em 1970, apenas 1.500 judeus ainda viviam no Líbano.

9) Hungria

Embora a imigração húngara tenha deixado registros de dois fluxos importantes, um nos anos 20 e outro nos anos 50, só o último teve uma presença judaica significativa. Judeus húngaros vieram para o Brasil no período anterior à eclosão da Segunda Guerra Mundial, e no período da guerra fria, já no contexto dos conflitos entre os países do leste e a então hegemônica União Soviética (tabela 27).

Tabela 27. Naturais da Hungria, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião						Total	
	Católica		Outras		Judaica			
Até 1919	138	5,1%	24	2,3%	9	1,9%	171	4,1%
1920-1924	636	23,3%	166	16,1%	23	5,0%	825	19,6%
1925-1929	341	12,5%	109	10,6%	16	3,4%	466	11,1%
1930-1934	226	8,3%	47	4,6%	19	4,1%	292	6,9%
1935-1939	150	5,5%	56	5,4%	49	10,6%	255	6,0%
1940-1944	82	3,0%	74	7,2%	44	9,5%	200	4,7%
1945-1949	272	10,0%	243	23,6%	17	3,7%	532	12,6%
1950-1954	277	10,2%	107	10,4%	75	16,2%	459	10,9%
1955-1959	350	12,8%	143	13,9%	131	28,2%	624	14,8%
1960-1964	139	5,1%	34	3,3%	24	5,2%	197	4,7%
1965-1969	45	1,7%	0	0,0%	22	4,7%	67	1,6%
1970-1974	29	1,1%	10	1,0%	8	1,7%	47	1,1%
1975-1979	31	1,1%	8	0,8%	0	0,0%	39	0,9%
1980-1991	8	0,3%	8	0,8%	27	5,8%	43	1,0%
Total	2.724	100%	1.029	100%	464	100%	4.217	100%
% do total	64,6%		24,4%		11,0%		100%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

No total, apenas 11% dos imigrantes ainda vivos em 1991 se declararam como sendo de religião judaica. Levando em consideração os sobreviventes em 1991, a imigração húngara foi majoritariamente católica, incluindo minorias de outras religiões que podem ter chegado a um terço do total.

De qualquer forma, como judeus nunca foram mais do que 5% da população da Hungria, conclui-se que houve um componente especificamente judaico – a não ser que levemos em conta apenas a imigração urbana, onde a proporção judaica é sempre maior. Na década de 30, a ascensão

do nazismo na vizinha Alemanha seria um fator importante. Quanto ao fluxo dos anos 50, o anti-semitismo redivivo durante a era de Stalin, as tensões acumuladas durante a guerra fria, além da memória ainda recente da última conflagração mundial, podem ter soado como prenúncios sombrios.

Húngaros no Brasil

A primeira guerra mundial teve um impacto devastador sobre os judeus que viviam nos territórios do império áustro-húngaro. A Hungria que emergiu no período do entre-guerras havia perdido territórios para países vizinhos, e nestes territórios viviam um número significativo de judeus -- caso da Transilvânia (anexada à Romênia) e da Eslováquia (anexada pelo que seria até os anos 90 a então Tchecoslováquia). Portanto, é provável que parte dos judeus que se identificavam como húngaros antes da Primeira Guerra tenham chegado ao Brasil já com passaportes romenos ou tchecos (Mendelsohn, 1983, p. 94).

Após a Primeira Guerra, a Hungria assistiu à tomada de poder pelo primeiro (e único) regime liberal de sua história, encabeçado por Mihály Károlyi, chefe de uma coalizão de esquerda apoiada por radicais e social-democratas, e que incluía grande número de judeus em postos-chave, incluindo os ministérios.

Em 1919 este governo caiu, sendo substituído pelo regime comunista de Béla Kun (1886-1939), um húngaro de origem judaica que passara a maior parte da guerra nas prisões da Rússia. Além do próprio Kun, havia novamente um número expressivo de judeus nos primeiros escalões do governo, o que fez com que muitos anti-comunistas, e entre eles a aristocracia húngara, quisessem ver no novo governo um regime "controlado pelos judeus" (Mendelsohn, 1983, p. 95). Como era de se esperar, esta associação teve conseqüências sinistras: logo após a restauração do antigo regime, começaram retaliações sangrentas contras os judeus.

Judeus na Hungria no período entre-guerras

Havia 473.355 judeus na Hungria, de acordo com o censo de 1920, perfazendo 5,9% da população total do país. O censo de 1930 registrou um número menor, 444.567 (5,1% do total), o que Mendelsohn (1983, p. 99) atribui a um saldo vegetativo negativo.

Característica era sua alta concentração na capital: em 1920, mais de 215 mil judeus viviam em Budapeste, formando cerca de 23% da população da cidade, e concentrando aproximadamente 45% do total de judeus da Hungria. Os 55% restantes se distribuíam pelas pequenas cidades do interior do país.

Judeus húngaros pertenciam a vários estratos da classe média. No ápice, estavam os grandes nomes da indústria e do capital financeiro de Budapeste. No grau mais baixo situavam-se os que trabalhavam nos pequenos ofícios e os comerciantes do interior. Não havia um proletariado judeu, o que não quer dizer que não houvesse pobreza, embora em menores proporções do que as registradas na Polônia ou na Rússia. Judeus na agricultura, novamente, eram uma exceção: meros 4,2% do total, enquanto a proporção correspondente para católicos era de quase 60%. Judeus estavam mais presentes no comércio, onde se concentravam quase 44% deles (contra 3,7% de católicos). Num padrão freqüentemente encontrado na Europa central, os católicos que não estavam empregados na agricultura tendiam a estar mais concentrados na indústria do que no comércio, enquanto para judeus ocorria o oposto, como mostra a tabela 28.

Tabela 28. Perfil ocupacional de judeus e católicos na Hungria, de acordo com o censo de 1920 (em percentagem)

	Agricultura	Indústria/ ofícios	Comércio	Funcio- nalismo/ profissões	Outros
Judeus	4,2	31,2	43,6	8,6	12,4
Católicos	59,7	17,5	3,7	4,2	14,9

Fonte: Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe Between the World Wars* (Bloomington, 1983), p. 101.

Apesar da revanche reacionária do regime Horthy, que se seguiu à deposição de Béla Kun, a situação dos judeus estabilizou-se até os anos 30, quando a Hungria acompanhou com simpatia a subida de Hitler ao poder. Em maio de 1938, um mês após a anexação da Áustria, o parlamento húngaro promulgou as primeiras leis anti-judaicas.

Não obstante sua submissão à Hitler, a Hungria foi invadida e ocupada pelos alemães em 1944. Judeus foram então banidos das profissões liberais, obrigados a portar uma faixa amarela no braço com a estrela de David, e confinados a áreas específicas das cidades. Como recompensa pelo bom comportamento, a Hungria foi presenteada pela Alemanha com territórios anexados de outros países. No auge das anexações, 600 mil judeus viviam na Hungria e nos novos territórios. Cerca de 70% deles acabaram deportados, exterminados ou morreram sob a ocupação alemã. Aproximadamente 144 mil sobreviveram em Budapeste, e cerca de 50 mil nas províncias do interior (Dawidowicz, 1987, p. 456).

Como vimos através dos dados do IBGE, foram os fluxos dos anos 50 os que concentraram a maior participação relativa de judeus. Os anos do pós-guerra foram marcados pela divisão da Europa em duas áreas de influência: a ocidental, aliada dos Estados Unidos, e a oriental, ou do leste, dominada pela então poderosa União Soviética. Durante este período, que se estendeu de 1950 até 1992, as migrações leste-oeste foram caracterizadas por “ondas” diretamente ligadas a eventos

políticos, ou à acordos e barganhas entre os países envolvidos (Fassmann e Münz, 1994, p. 523). Neste período, cerca de 14 milhões de pessoas estiveram envolvidas em movimentos populacionais em direção ao ocidente.

Especialmente importante para o Brasil foi o fluxo de naturais da Hungria que deixou o país após os acontecimentos de 1956, quando o país ousou reclamar alguma autonomia em relação à então temida União Soviética. Como resposta, os soviéticos enviaram os seus tanques e colocaram no poder o regime de Janos Kadar, um aliado fiel ao Kremlin. Antes que a brecha aberta na cortina de ferro fosse novamente fechada, cerca de 194 mil pessoas deixaram a Hungria (Fassmann e Münz, 1994, p. 527). Se instalaram onde foi possível encontrar abrigo: os principais destinos foram Áustria, Estados Unidos, Inglaterra, Iugoslávia, Canadá e Brasil.

10) Itália

A imigração italiana foi um dos principais componentes dos fluxos que chegaram ao Brasil a partir da metade do século passado. Como tal, é um dos grupos mais bem estudados pela literatura. Embora tivessem participado deste fluxo, judeus italianos formaram uma percentagem bastante pequena do processo. Mesmo de acordo com o censo de 1991, que nos dá uma idéia apenas dos movimentos ocorridos após os anos 20, os judeus são menos do que 1% do total, sendo a maior parte concentrada nos anos anteriores e posteriores à Segunda Guerra Mundial (tabela 29).

Tabela 29. Naturais da Itália, por data de chegada e religião, residentes na Região Sudeste, na data do censo de 1991

Período	Religião								Total	
	Católica		Outras		Sem Religião		Judaica			
Até 1919	3.209	6,3%	166	5,9%	53	3,5%	0	0,0%	3.428	6,1%
1920-1924	2.879	5,6%	264	9,4%	108	7,1%	0	0,0%	3.251	5,8%
1925-1929	2.927	5,7%	201	7,2%	65	4,3%	17	5,1%	3.210	5,7%
1930-1934	2.114	4,1%	80	2,8%	81	5,3%	6	1,8%	2.281	4,1%
1935-1939	2.889	5,6%	141	5,0%	85	5,6%	52	15,7%	3.167	5,7%
1940-1944	1.968	3,8%	143	5,1%	34	2,2%	49	14,8%	2.194	3,9%
1945-1949	4.133	8,1%	189	6,7%	141	9,3%	39	11,7%	4.502	8,1%
1950-1954	15.650	30,6%	857	30,5%	368	24,3%	39	11,7%	16.914	30,3%
1955-1959	7.924	15,5%	379	13,5%	155	10,2%	81	24,4%	8.539	15,3%
1960-1964	3.136	6,1%	217	7,7%	116	7,6%	49	14,8%	3.518	6,3%
1965-1969	1.008	2,0%	50	1,8%	50	3,3%	0	0,0%	1.108	2,0%
1970-1974	1.031	2,0%	29	1,0%	79	5,2%	0	0,0%	1.139	2,0%
1975-1979	1.059	2,1%	31	1,1%	105	6,9%	0	0,0%	1.195	2,1%
1980-1991	1.272	2,5%	63	2,2%	77	5,1%	0	0,0%	1.412	2,5%
Total	51.199	100%	2.810	100%	1.517	100%	332	100%	55.858	100%
% do total	91,7%		5,0%		2,7%		0,6%		100%	

Fonte: IBGE / Processamento especial Redatam.

Contexto histórico

Judeus eram bastante assimilados na sociedade italiana e, em muitos aspectos, a sua história no período anterior a Segunda Guerra Mundial é parecida com a dos judeus alemães. Mas enquanto a bibliografia sobre a imigração alemã para o Brasil sequer menciona a presença judaica (o que pode talvez ser atribuído ao trauma do holocausto), a bibliografia sobre a imigração italiana inclui referências ao componente judaico (Trento, 1989, p. 383).

Uma série de medidas tomadas por Mussolini, que culminaram nas leis de novembro de 1938, e de fevereiro e julho de 1939, atingiu seriamente os judeus italianos: foram afastados das universidades e do funcionalismo público, além de ter propriedades confiscadas. Até outubro de 1941, cerca de 6 mil judeus haviam abandonado a Itália. Segundo Trento, cerca de setenta famílias, num total de mais de 400 pessoas, procuraram refúgio no Brasil.

Devido à integração dos judeus na sociedade italiana, havia entre os fugidos do nazismo um número considerável de professores universitários, intelectuais e cientistas, entre eles o químico Giorgio Renato Levi, o jurista Tullio Ascarelli, e o estatístico e demógrafo Giorgio Mortara. Este último, pela sua importância para a demografia brasileira, merece destaque neste trabalho ⁴⁶.

Mortara nasceu em Mantua, em 4 de abril de 1885, e era neto de Marco Mortara, rabino-chefe da comunidade judaica daquela cidade ⁴⁷. A sua lembrança do avô projeta a imagem de um homem religioso mas ao mesmo tempo à vontade com a cultura secular italiana:

Grandfather was not only an internationally renowned religious scholar; he was also thoroughly at home with Italian and foreign literature, and was well-versed in the historical and philosophical sciences. Part of his library was transferred to Pisa, to enrich my father's. And I drew deeply on that copious source of knowledge, particularly on the literary works, but also dipping into historical books and general works on the natural sciences. But I was not particularly interested in religion or the history of religions, on which there were so many books in my grandfather's library. But this legacy did much to broaden and deepen my own personal culture (Mortara, 1985, p. 61).

Em 1938 Mortara era editor do conceituado *Giornale degli Economisti e Rivista de Statistica* e foi afastado de seus cargos pela legislação racial de Mussolini. Em seguida, graças a um contato feito durante uma visita a Inglaterra em 1934, onde conheceu o então adido comercial da

⁴⁶ Para uma avaliação extensa e pormenorizada da contribuição científica de Mortara para a demografia brasileira, ver Bercovich e Berquó, 1985.

⁴⁷ Estas informações provém do ensaio autobiográfico de Mortara (1985) publicado em sua homenagem por ocasião do congresso da IUSSP realizado em Firenze, em 1985. Apenas uma versão resumida foi publicada no Brasil (IBGE, 1985) onde foi suprimida a parte referente a sua origem judaica.

Embaixada Brasileira, Barboza Carneiro, foi convidado a vir ao Brasil pelo diretor do IBGE, José Carlos Macedo Soares. Assim que chegou, em janeiro de 1939, Mortara foi nomeado coordenador do censo de 1940.

Em 1938 cerca de 57 mil judeus viviam na Itália (formando aproximadamente 1% da população italiana), sendo que 10 mil eram refugiados que haviam fugido da Alemanha e da Áustria. A maior parte vivia nas cidades: Roma (13.700), Milão (8.000), Trieste (5.000), Turim (3.700), Florença (2.800), Genova (2.700), Veneza (2.000), Livorno (1.750) e Ancona (1.000).

As leis anti-judaicas promulgadas por Mussolini em 1938 tiveram um efeito devastador sobre a comunidade. Apesar disso, durante a guerra, sua situação era ainda bem melhor do que a dos judeus alemães (Dawidowicz, 1987). Mas em setembro de 1943 as tropas alemãs ocuparam a Itália e a sua situação tornou-se dramática. Em outubro, aproximadamente mil dos 8.000 judeus que ainda viviam em Roma foram capturados e deportados para Auschwitz. Os demais tiveram que fugir ou se esconder. Uma ordem de 30 de novembro de 1943 estipulou que todos os judeus deveriam ser enviados para campos de concentração e suas propriedades confiscadas pelo Estado. Mais de 7 mil foram enviados para campos em Fossoli di Capri (perto de Mantua), e Bolzano, de onde seriam deportados para Auschwitz e Birkenau. Muitos foram presos, principalmente na prisão de San Vittorio em Milão. Ao findar a guerra, cerca de 8 mil judeus haviam sido aniquilados.

CAPÍTULO II - Secularização e transição religiosa no Brasil

I. Dados censitários sobre religião

Embora seja tema que ocupa uma posição central na sociologia, as discussões envolvendo o fenômeno religião nem sempre são acompanhados de informação quantitativa sustentada por levantamentos sistemáticos. Devido ao precedente nazista, em muitos países existe um forte antagonismo contra a inclusão de uma pergunta deste tipo nos censos. Nos Estados Unidos, a autoridade censitária está legalmente impedida de indagar a religião dos entrevistados por uma injunção da Suprema Corte. Outros países, como Inglaterra, França, Bélgica, Espanha, Portugal e Itália, não tem a questão em seus censos⁴⁸ (Engelman, 1972, p. 12).

Apesar disso, pergunta sobre religião apareceu sistematicamente nos levantamentos brasileiros, desde o século passado (com exceção do censo de 1920), sem jamais despertar a oposição da sociedade. Independente das razões pelas quais incluiu-se uma pergunta sobre religião nos censos brasileiros, a questão não chegou a levantar objeções ou polêmicas, mesmo porque o Brasil não tem uma tradição de problemas de intolerância religiosa ou em relação a minorias. Na única oportunidade em que, aparentemente, houve um interesse político por trás da questão, quando em 1940 pela primeira vez o censo enumerou separadamente judeus, o Brasil vivia sob a ditadura do Estado Novo. E, de qualquer forma, quando os dados foram finalmente divulgados, a “questão judaica” já havia desaparecido.

Como em outros países onde existe uma questão sobre religião, adotou-se a prática de fazer com que a declaração não seja obrigatória, havendo uma categoria de respondentes “sem declaração”. Muito diferente, sem dúvida, é a categoria “sem religião” que enumera as pessoas que

⁴⁸ Entre os países que tem uma questão sobre religião em seus censos destacam-se a ex-URSS, Canadá, Austrália, Nova Zelândia e Suíça (Ritterband, Kosmin e Scheckner, 1988).

declararam de forma positiva não serem adeptas de nenhum grupo religioso. A distinção é importante porque este último é o grupo que mais cresce atualmente no Brasil.

A pergunta sobre religião parece ter sido fruto mais da curiosidade sociológica do que de uma tradição de conflitos ou preconceitos religiosos no país: fluxos migratórios com origem na África, Ásia e em diversas regiões da Europa, trouxeram ao país denominações religiosas até então desconhecidas dos brasileiros. Para o pesquisador, o dado censitário permite uma atualização constante do mapa da fé no país.

Uma atualização do mapa religioso brasileiro do ponto de vista quantitativo é oportuna já que diversos autores têm enfatizado as profundas mudanças que atualmente atravessam este campo. Maria Lucia Montes, por exemplo, fala em "rearranjo global do campo religioso" (1998, p. 68). Sanchis chama atenção para o "fim da hegemonia [...] católica" (1997, p. 103). Segundo Pierucci e Prandi "no Brasil, na segunda metade do século XX, a vida religiosa mudou e tem mudado em um grau, uma extensão e uma velocidade nunca dantes vistos em nossa história" (1996, p. 9).

Apesar da existência de uma seqüência histórica de dados de boa qualidade, e que traçam a evolução quantitativa do mapa religioso do Brasil ao longo de um período de mais de meio século, poucos analistas se debruçaram sobre estas informações sob uma perspectiva demográfica.⁴⁹

O objetivo deste capítulo é explorar algumas das principais tendências do período 1940 a 1991, com atenção especial sobre o fenômeno da secularização que afeta as religiões como um todo.

⁴⁹ Uma exceção é a obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (para um balanço da sua obra e bibliografia ver Pierucci e Prandi, 1987).

II. A declaração de religião nos censos brasileiros

A pergunta sobre religião apareceu em todos os levantamentos censitários brasileiros, com exceção do censo de 1920 (Hakkert, 1996, p. 30). O interesse inicial pela inclusão de uma pergunta deste tipo parece estar ligado ao crescimento do contingente de imigrantes no Brasil, a partir da metade do século passado. O fluxo migratório proveniente da Alemanha trouxe um grande número de protestantes, o que pode ter resultado em um interesse pelo tamanho deste grupo por parte da elite católica durante o período colonial.

O aparecimento de enumeração em separado para determinadas categorias religiosas nos censos, já a partir dos levantamentos do século passado, nos fornece uma pista sobre os interesses vigentes por ocasião da elaboração e processamento destes levantamentos em relação às religiões praticadas no país. Assim, o aparecimento da categoria “islâmicos” no censo de 1890 sugere uma preocupação quanto a intensificação, na época, das revoltas de escravos, lideradas por negros muçulmanos trazidos do Golfo do Benim em meio ao tráfico negreiro (Verger, 1987, p. 663).

A categoria “judeus”, por sua vez, apareceu pela primeira vez no censo de 1940. Como vimos, este grupo começou a chegar ao país em números mais significativos a partir da década de 20; da última vez que a questão religião aparecera, em 1900, seu tamanho ainda incipiente não justificaria uma categoria em separado. Mas não deixa de chamar atenção que o grupo passasse a ser enumerado de forma independente no momento exato em que se discutia a conveniência da sua presença no Brasil (Lesser, 1995; Decol, 1996).

De fato, a partir de 1937 tem início um debate público acirrado sobre a presença judaica no país. Uma releitura dos argumentos explorados na época aponta para o fato de que o tamanho da população judaica vivendo no Brasil, ou que para cá poderia imigrar como consequência das perseguições nazistas na Europa, era um ponto importante do debate.

Os anti-judeus concentravam suas baterias sobre um número presumivelmente alto de refugiados que teriam entrado ilegalmente no país. Embora algumas estimativas colocassem o número destes na casa dos dois mil, muitos repetiam números incrivelmente mais altos. Vaz de Mello, diretor do Serviço de Passaportes, declarou que, entre 1934 e 1937, quarenta mil judeus haviam entrado como turistas no Brasil e permanecido, e que outros quarenta mil haviam atravessado clandestinamente as fronteiras com o Uruguai, Paraguai e Argentina. A Polícia do Distrito Federal queixou-se acerca de um 'aumento visível no número de judeus europeus [no Rio] (. . .), sendo da opinião que uma considerável parcela desses judeus entrou ilegalmente no Brasil'. Os supostos aumentos eram explicados pelas denúncias de que funcionários do serviço público no mundo todo estavam vendendo vistos brasileiros, e em resposta, foi proposta para Vargas a criação de uma Divisão de Imigração Judaica.

[...] Vargas recebeu ao longo de 1940 reclamações constantes de que os refugiados estavam 'aumentando a já enorme população judaica'. Alguém da equipe do Departamento de Imigração enviou, em pânico, um telegrama para [Oswaldo] Aranha, informando sobre uma 'imigração judaica clandestina em Buenos Aires organizada' em larga escala [...] Até mesmo a imprensa entrou em ação. No final de 1940, o *Meio-Dia*, jornal carioca financiado por alemães, publicou um artigo com o seguinte título: '400.000 judeus Vivem no Brasil: 150.000 judeus entraram apenas nos últimos seis meses (Lesser, 1995, p. 230).

Os resultados do censo de 1940, quando publicados, o que aconteceu apenas em 1943, revelaram que os judeus vivendo então no Brasil eram cerca de 55 mil, bem menos do que faziam crer os argumentos anti-semitas da época. E, afinal, a postura anti-judaica do governo brasileiro arrefeceu rapidamente. Ainda durante a guerra, Getúlio foi convencido por Oswaldo Aranha que a presença judaica no Brasil seria benéfica. Aranha chegara a esta conclusão ao observar a grande quantidade de cientistas alemães perseguidos pelo nazismo e que imigraram para os Estados Unidos.

O censo de 1940, a rigor, é um marco importante para a categorização da pergunta sobre religião. Afinal, na época, fazia 40 anos que não havia uma pergunta sobre religião nos censos (não houve censo em 1910 e em 1930, e o de 1920 não pesquisou religião). Neste período, diversos grupos imigrantes provenientes da Europa e da Ásia haviam entrado no Brasil em meio aos fluxos migratórios internacionais. Fazia sentido, portanto, que o censo levantasse o maior número possível de categorias religiosas existentes no país.

Uma visão importante da questão aparece em um clássico do pensamento nacional da época, a obra *A cultura brasileira*, de Fernando de Azevedo. Azevedo chegara a ser convidado para dirigir o levantamento de 1940, mas recusou o cargo, como ele mesmo recorda no prefácio da terceira edição desta obra:

Em fevereiro de 1938, eleito pela Assembléia Geral de Geografia e Estatística e indicado ao governo da República, fui surpreendido com minha nomeação para Presidente da Comissão Censitária Nacional, incumbida de organizar, preparar e fazer executar o Recenseamento Geral de 1940, a operação censitária de mais larga envergadura que já se tentara entre nós. Apesar dos apelos que me foram feitos não só por José Carlos de Macedo Soares e M. A. Teixeira de Freitas, respectivamente presidente e secretário-geral do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística como também pelos diretores dos Serviços de Estatística de todos os Ministérios, e do apoio sem restrições que me assegurara, em nossa entrevista, o Presidente Getúlio Vargas, não me foi possível aceitar o cargo em que me investira confiança o Chefe da Nação. [...] [V]oltaram, em 1939, alguns de meus melhores amigos a solicitar-me colaboração de outra natureza. Que ao menos tomasse a mim o encargo de escrever a Introdução ao Recenseamento de 1940 [...] (Azevedo, 1943, p. 21)

É de se supor, portanto, que formal ou informalmente Azevedo tivesse influenciado os aspectos sociológicos do censo de 1940. Ou, pelo menos, que sua obra refletisse o estado da arte do conhecimento que se tinha na época sobre determinados aspectos da sociedade brasileira.

Ora, logo no primeiro capítulo, intitulado “Instituições e crenças religiosas”, Azevedo traça um panorama das religiões no Brasil. Das 34 páginas deste capítulo, 28 são dedicadas ao catolicismo, três ao protestantismo, uma página e meia ao espiritismo, uma página ao positivismo, e apenas uma nota de pé de página à judeus e ortodoxos: “Segundo os dados estatísticos oficiais [...] além da religião católica que é a da grande maioria do povo brasileiro [...] existem ainda a Igreja Ortodoxa, com 8 igrejas e 8 padres, e a Igreja Israelita que dispõe de 9 sinagogas (Azevedo, 1963, p. 35n).

A própria denominação incomum de “Igreja Israelita” já indica a falta de familiaridade do pensador com a religião judaica, provavelmente porque sua presença no Brasil era um ainda muito recente, tendo sido ainda pouco assimilada pela intelectualidade.

De qualquer forma, parece não haver dúvidas que a categorização do censo de 1940 incluiu as religiões indicadas no levantamento de Fernando de Azevedo, e mais algumas que, provavelmente, apareceram durante a codificação dos dados: além das seis categorias mencionadas por Azevedo, o censo de 1940 enumerou separadamente ainda maometanos, budistas e xintoístas, além de pessoas sem religião e respondentes sem declaração. É pouco provável que todas as categorias tivessem sido obtidas por uma amostragem: apenas 1099 pessoas, em todo o país, se declararam positivistas. Um número tão pequeno dificilmente apareceria numa amostragem, indicando assim que algumas categorias foram estabelecidas a priori, a partir da visão que se tinha na época da questão religiosa no Brasil.

Uma ironia da história é que no lugar de Fernando de Azevedo, quem acabou dirigindo o censo de 1940 foi o demógrafo judeu italiano Giorgio Mortara (Trento, 1989, p. 385). Mas Mortara pode nem mesmo ter se dado conta do interesse dos altos escalões governamentais pela “questão judaica”. Em suas memórias, o demógrafo italiano relembra que quando começou a trabalhar na preparação do censo de 1940, uma versão do questionário já tinha sido preparada pela comissão censitária:

When I reached Brazil, the draft versions of the census forms had already been designed by the Commission's technical advisers. They were well designed, and in the discussions I attended, no major changes were made to them (Mortara, 1985, p. 85)

Independente dos interesses políticos que pudessem estar por trás da questão, o fato é que a existência de uma “questão judaica” no Brasil foi efêmera (Lesser, 1995). E, de qualquer forma, quando os resultados do censo de 1940 foram publicados, o Brasil já tinha mudado de posição: Getúlio abandonara sua simpatia pelo nazismo, o país entrara na Guerra ao lado dos aliados e a “questão judaica” já havia desaparecido do debate público nacional.

É possível que a enumeração de cristãos ortodoxos, budistas e xintoístas também tivesse como pano de fundo as discussões sobre a adequação da presença de imigrantes que não se enquadravam no projeto de “branqueamento da população”, através do qual setores da elite almejavam diminuir influência da herança negra no caldeirão racial brasileiro. É provável que o aparecimento destas categorias fosse resultado do interesse em se obter estimativas de tamanho destes grupos étnicos, utilizando suas religiões características como variável mais próxima.

Um caso mais curioso é dos positivistas, que já haviam sido investigados no levantamento de 1890. As idéias de Augusto Comte se estendiam por uma vasta constelação de disciplinas, da sociologia à política, passando pela filosofia e pela matemática. Seu anseio por uma reforma intelectual e social da humanidade incluía a criação de uma *religião positivista*. O aspecto religioso certamente não foi o mais influente no Brasil, tendo suas idéias penetrado muito mais profundamente na esfera política, e principalmente nos meios intelectuais, acadêmicos e militares. Mas o fato que “positivista” tenha merecido uma página inteira na obra de Fernando de Azevedo, e que tenha sido incluída como categoria religiosa nos censos de 1890 e 1940, mostra como as idéias de Comte eram influentes em outras esferas.

A partir de então, as categorias se mantiveram basicamente as mesmas até o censo de 1960, com exceção das minorias cujo pequeno número de adeptos não justificasse a manutenção de uma enumeração em separado: nos levantamentos seguintes desapareceram xintoístas e positivistas. Em 1970, pela primeira e única vez, a pergunta foi do tipo fechada, previstas apenas seis categorias: católicos, evangélicos, espíritas, outras, sem religião e sem declaração. Já no censo de 1980, a pergunta voltou a ser aberta, tendo sido usadas dez categorias: católica, protestante tradicional, protestante pentecostal, espírita kardecista, espírita afro-brasileira, oriental, judaica, outras, sem religião e sem declaração.

Vale notar que a inclusão ou não de determinadas minorias como categoria religiosa independente foi resultado de percepções, nem sempre desprovidas de julgamento de valor. A Umbanda, por exemplo, uma religião brasileira nascida da mistura de elementos africanos com o espiritismo kardecista, passou a ser investigada apenas a partir de 1980 (através da categoria espírita afro-brasileira) apesar de sua importância em amplos setores da classe média urbana, principalmente no Rio de Janeiro, já a partir da década de 20. Aparentemente, não se reconhecia à Umbanda o caráter de religião “oficial” devido à presença de elementos de origem afro-brasileira (Brown, 1986).

O censo de 1991 ampliou ao máximo o espectro dos grupos religiosos, publicando resultados para 32 categorias diferentes⁵⁰. De acordo com recomendações internacionais, cada grande grupo religioso foi dividido em subgrupos, cada um enumerado separadamente. O levantamento censitário de 1991 é, até agora, a mais ampla e abrangente pesquisa demográfica sobre as religiões no Brasil.

III. Mudanças religiosas, 1940 - 1991

Para estudar as principais tendências ao longo do período 1940-1991, optamos em agregar a constelação de religiões brasileiras em quatro grandes blocos:

- **Católicos**: o mais antigo e tradicional grupo religioso no país, foi consistentemente investigado em todos os censos, desde os levantamentos do século passado.
- **Evangélicos**: As denominações evangélicas (ou protestantes) eram classificadas em um único grande grupo até 1970; a partir do censo de 1980, refletindo um crescimento das denominações pentecostais, passaram a ser discriminados entre tradicionais e pentecostais; aqui, todas as

denominações evangélicas foram agregadas em um única categoria para a análise global do período 40-91, sendo desagregadas entre tradicionais e pentecostais para uma análise específica do período 80-91;

- Sem religião: são os que declarada e explicitamente dizem não ter religião; a categoria atende a recomendações internacionais e está presente desde o censo de 1940; marginal do ponto de vista quantitativo em 1940, a categoria tem crescido ao ponto de se tornar muito importante para a compreensão das principais alterações no mapa brasileiro da fé;⁵¹
- Outros: foram incluídas nesta categoria todas as minorias religiosas presentes no país, desde as tradicionais (Espírita, Umbanda, Candomblé), até aquelas que chegaram ao país na bagagem cultural de imigrantes: judeus, muçulmanos e budistas. Foram incluídos também grupos neo-cristãos, como Mórmons e Testemunhas de Jeová, e católicos não-romanos, como ortodoxos e membros da Igreja Apostólica Brasileira; finalmente, as religiões orientais, inclusive a budista e a messiânica. Estes pequenos grupos são pouco significativos em termos quantitativos, não tendo grande influência nos desdobramentos recentes do campo religioso brasileiro como um todo.

Essa classificação requer algumas considerações. A primeira é que, evidentemente, os blocos estão longe de ser homogêneos. De fato, a heterogeneidade vem crescendo, o que se percebe através da multiplicação recente do número de seitas evangélicas pentecostais e neopentecostais (o que se reflete no crescimento do número de categorias enumeradas pelo censo), o aparecimento das

³⁰ Originalmente o IBGE enumerou 47 categorias diferentes, posteriormente condensadas em 32 para publicação. As 47 categorias originais estão disponíveis em processamentos especiais.

⁵¹ Glenn (1987, p. 294) nota que quando alguém se diz “sem religião” não significa necessariamente que não tenha nenhum tipo de crença no sobrenatural, ou alguma forma de religiosidade pessoal. Significa, porém, falta de identificação com as religiões institucionalizadas. Estas, naturalmente, são as que tem implicações sociais mais relevantes. Como no artigo de Glenn, ao longo deste trabalho o termo “religião” é usado como sinônimo de religião institucionalizada.

chamadas religiões New Age (Fonseca, 1998), e de tendências divergentes no seio da Igreja Católica Apostólica Romana (Teologia da Libertação versus carismáticos).

Há ainda uma área de sobreposição entre algumas minorias e católicos, sobreposição esta caracterizada pelo tradicional sincretismo religioso brasileiro. Muitos católicos nominais praticam também outras formas de religiosidade, principalmente aquelas do contínuo Espiritismo-Umbanda (Camargo, 1973). Este fenômeno da “dupla identidade” não é aqui considerado devido à natureza dos dados censitários⁵².

A autodefinição como “sem religião” também está longe de ser homogênea, podendo significar coisas diferentes dependendo do contexto. No passado, por exemplo, “sem religião” poderia significar ateísmo, secularismo, oposição ao pensamento religioso tradicional. Hoje, porém, além deste significado, pode indicar também uma etapa intermediária entre experiências com identidades religiosas diferentes, já que um novo aspecto do campo religioso contemporâneo é sua configuração como um “mercado de bens espirituais”, onde os indivíduos fazem escolhas de acordo com critérios pessoais, por oposição ao caráter mais coercitivo prevalente no passado (Berger, 1985; Montes, 1998).

No caso de crianças, pode significar que ainda não escolheram sua religião, particularmente se provêm de famílias onde os pais são adeptos de religiões diferentes. Em casais mistos os filhos geralmente são expostos à influência religiosa tanto do pai quanto da mãe, a partir das quais elabora sua própria identidade (Schmelz, 1981). Neste caso, “sem religião” pode significar apenas que esta identidade ainda não está definida.

O grupo dos “outros”, naturalmente, é intrinsecamente heterogêneo. Vigora no interior deste campo atualmente uma multiplicação do número e variedade de denominações, fenômeno

⁵² Um controle sobre o fenômeno da dupla identidade demandaria cuidados especiais durante a entrevista censitária. A esse respeito ver Pierucci e Prandi, 1996, p. 212.

importante do ponto de vista de uma sociologia das religiões mas, pelo menos por enquanto, pouco significativo do ponto de vista quantitativo.

Mesmo no interior dos católicos há heterogeneidade considerável, representada por um amplo gradiente de graus de adesão aos preceitos católicos, resultando na diferenciação entre “praticantes” e “nominais”, havendo um grande espectro de variações entre os dois extremos. Há ainda importantes diferenças nas suas modalidades urbana e rural (Camargo, 1973, p. 48).

A divisão em quatro grandes blocos, porém, facilita uma análise abrangente e nos permite concentrar no fenômeno da secularização, importante para entender a dinâmica de todas as grandes religiões brasileiras.

A dinâmica demográfica da população brasileira na segunda metade do século 20 caracterizou-se por apresentar taxas aceleradas de crescimento, passando de cerca de 39 milhões de pessoas em 1940 para mais de 146 milhões em 1991. Não há, portanto, como compreender as mudanças no mapa religioso brasileiro na segunda metade do século 20 sem compreender os componentes demográficos do processo. Do ponto de vista das diferentes religiões que compõem o mosaico da fé brasileira, apenas para acompanhar o crescimento da população em geral e manter seus tamanhos relativos, os diversos grupos teriam que praticamente quadruplicar os seus rebanhos.

A tabela 30 apresenta a evolução, em números absolutos, dos grandes grupos religiosos brasileiros no período 1940 a 1991, de acordo com os censos decenais do IBGE.

Tabela 30. Brasileiros por grandes grupos religiosos, 1940-1991

	1940	1950	1960	1970	1980	1991
Católicos	39.177.880	48.558.854	65.329.520	85.472.022	105.861.113	121.812.771
Evangélicos	1.074.857	1.761.430	2.824.775	4.814.728	7.885.846	13.189.285
Sem religião	87.330	274.236	353.607	701.701	1.953.096	6.946.221
Outros	794.274	1.232.071	1.648.949	2.133.040	3.011.311	4.271.562
Sem declaração	101.974	137.806	34.519	13.355	299.686	595.979
Total	41.236.315	51.964.397	70.191.370	93.134.846	119.011.052	146.815.818

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Uma informação importante é o resultado da categoria “sem declaração”: poucos brasileiros se recusaram a declarar sua religião, apesar de ser a única pergunta do censo para a qual se admite a omissão. O fato, naturalmente, deve estar relacionado à ausência de conflitos e problemas religiosos no país, bem como à natureza neutra com que, aparentemente, os agentes censitários são encarados pela população em relação a questões de natureza religiosa.

Pelo menos sob este aspecto os dados parecem isentos de distorções. Outros aspectos, no entanto, podem afetar a precisão da informação, sendo o principal deles a metodologia amostral adotada a partir do levantamento de 1960. Note-se que, como ainda não havia boletim da amostra, os dados de 1940 e 1950 provêm do universo de recenseados e, portanto, não trazem embutido o desvio amostral presente a partir de 1960. Em 1991, o tamanho da amostra foi reduzido, aumentando potencialmente o erro amostral embutido na informação relativa a este levantamento. Apesar disso, as tendências delineadas são de tal monta que não poderiam ser debitadas a nenhum tipo de erro ou desvio amostral.

O número abaixo do esperado de pessoas que não declararam religião em 1960 deve ser visto como resultado mais dos eventuais defeitos do que das qualidades deste levantamento. De fato, uma análise mais atenta dos resultados para pequenas minorias religiosas revelou resultados

espúrios em 1960, o que enseja suspeitas de falhas de processamento. Em 1970 os “sem declaração” também parecem estar abaixo do esperado, mas desta vez por que a pergunta fechada pode ter levado enumeradores a preencher o questionário de forma mais mecânica, interpretando respostas a partir de casos duvidosos.

Como o cenário demográfico global é de intenso crescimento, um exame dos tamanhos relativos dos grupos religiosos ilustra melhor as tendências do período (tabela 31). Os católicos, que eram mais de 95% de todos os brasileiros em 1940, vem tendo sua hegemonia contestada pelo crescimento dos evangélicos e dos sem religião, enquanto as demais minorias não registraram mudanças muito significativas em seu tamanho relativo.

Os evangélicos, que começaram a chegar ao Brasil no século passado na bagagem cultural de imigrantes europeus, e somavam meros 2,6% da população, chegaram a 1991 com 9% da população brasileira. Já os sem religião, que eram apenas 0,2% em 1940 somavam em 1991 quase 5% de todos os brasileiros. Como a população brasileira quase quadruplicou neste período, estes resultados são bastante expressivos em termos de números absolutos.

Tabela 31. Brasileiros por grandes grupos religiosos, 1940-1991 (em percentagem)

	1940	1950	1960	1970	1980	1991
Católicos	95,2	93,7	93,1	91,8	89,2	83,3
Evangélicos	2,6	3,4	4,0	5,2	6,6	9,0
Sem religião	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,8
Outros	1,9	2,4	2,4	2,3	2,5	2,9
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

De fato, o tamanho do rebanho não-católico no Brasil vem aumentando em termos relativos e, devido ao crescimento da base, ainda mais rapidamente em termos absolutos. Os 17% de não-

católicos registrados em 1991 representavam um contingente nada desprezível de 25 milhões de brasileiros, enquanto os 5% de 1940 representavam pouco mais de um milhão de pessoas. Entre os grupos responsáveis pelo crescimento dos não-católicos, a participação dos evangélicos é notável: de 2,6% do total de brasileiros em 1940, as diversas seitas protestantes existentes no território nacional passaram para mais de 9% em 1991, um contingente de 13 milhões de pessoas. A maior parte deste crescimento, como veremos, deve-se ao aumento do número de adeptos de denominações pentecostais e neopentecostais.

O crescimento dos evangélicos tem chamado atenção, sendo tema de discussão na mídia e na academia (Freston, 1993). Para Maria Lucia Montes o seu crescimento e sua participação cada vez mais freqüente na vida pública nacional marca “a afirmação de um novo poder do protestantismo no Brasil, de dimensões inéditas em um país considerado católico” (Montes, 1998, p. 68). Muito menos debatido tem sido o crescimento dos sem-religião.

O crescimento do sem-religião parece ser um indicador expressivo dos avanços da secularização em diversos aspectos da vida pública e da vida privada no Brasil da segunda metade do século 20.

Antes de analisar os dados do censo, vale lembrar que o termo secularização tem dado margem à alguma confusão, sobretudo porque o termo “secular” é constantemente usado de forma ambígua. Fora o debate especializado na academia (Pierucci, 1998), o fenômeno tem recebido muito menos atenção do que deveria. Aqui, usamos o termo em sua acepção sociológica, e para evitar confusões, retomamos uma definição:

Secularization is a process of social change through which the public influence of religion and religious thinking declines as it is replaced by other ways of explaining reality and regulating social life. In industrial societies, where secularization has progressed the farthest, science has replaced religious as the primary approach to understand the natural world, and civil law and state institutions have replaced religion as a source of social control. Religious holidays have increasingly lost their significance and have become instead occasions for vacations from work

or times for families to do things together. Materialism has steadily replaced spirituality as a human goal and social relationships are increasingly based on rational, secondary considerations. Even within religions there is evidence of secularization as rituals and sacred texts are revised and rewritten to provide a better 'fit' with the modern world.

There is some disagreement about the degrees of secularization in industrial societies. The public power of religious institutions has certainly declined along with religious practice in all industrial societies, except the United States; and religious explanations for natural phenomena such as evolution has lost their credibility. However, substantial majorities of populations in industrial societies retain central religious beliefs such as the belief in life after death. In the United States, there is also evidence of renewed interest in religious and spiritual matters especially in the form of religious fundamentalism (Johnson, 1995, p. 248).

A teoria da secularização, de fato, tem ganho o status de verdadeiro paradigma em estudos de sociologia da religião. Secularização é um fenômeno tão profundo na sociedade moderna que mal nos damos conta, tal é sua penetração em praticamente todas as esferas da vida pública ou privada. A dificuldade em apontar a concretude do fenômeno se deve mais ao fato que ele se refere não a algo que existe mas sim ao desaparecimento de algo que existiu e foi muito importante no passado: a concepção religiosa do mundo.

O tema é tão importante que nos permitimos aqui reproduzir uma longa citação, de um importante teórico do assunto:

In particular, the secularization model has been taken as referring to the shift in the location of decision making in human groups from elites claiming special access to supernatural ordinances to elites legitimating their authority by reference to other bases of power. Political authority is, however, only the most conspicuous arena in which the transfer from agencies representing the supernatural has occurred. Perhaps more basic has been the transformation of work activities by the development of new economic techniques that are increasingly dictated by more and more by rational application of scarce resources and which, in consequence, more regularly ignore or abrogate rules of sacrality. To contrast North American Indian attitudes to the soil and agriculture with those of white men, or medieval codes of moral economic behavior, with those of subsequent times, illustrates the steady transcendence of rational methods. Consequent on changes such as these, the reward structures of society change in commensurate ways, with diminished rewards and status accorded to those who manipulate supernatural 'explanations' and legitimations, and increased rewards to those whose work is directed to materialistic, empirically validated productivity. Human ecology and population distribution, following changes in economic technique and (to some extent) political organization, have further secularizing implications. Religion had its basis in the local social group and in the solemnization and sacralization of interpersonal relationships. New methods of social organization and economic activity permitted, and at times necessitated, a new

distribution of wealth and people, as the surplus productivity of the countryside facilitated consumption in cities, the growth of tertiary industry, and perhaps now – with the growth of entertainment – one may say in quaternary industry.

The increasing awareness that rules were not absolute and heaven-sent but were amenable to changing need, and that even the most sacred norms of society could be renegotiated, altered, and perhaps even superseded, challenged assumptions about the will of higher beings in favour of the more conscious purposes of man himself. The shift, which might be most dramatically documented in the area of law, led to the steady modification of those absolute decrees and transcendent social norms in which individual well-being was always sacrificed to community cohesion. The steady accumulation of empirical knowledge, the increasing application of logic, and the rational coordination of human purposes established an alternative vision and interpretation of life. Steadily, the good of man displaced what was once seen as the 'will of providence' (or such other supernatural categories) and, in such areas as health, the dispositions of the supernatural were no longer regarded as adequate explanation for man's experience. Sanitation, diet, and experimental pharmacology displaced prayer, supplication, and resignation as the appropriate responses to disease and death. Man ceased to be solely at the disposition of the gods. Change in the character of knowledge implied change in the method of its transmission, and the consequent amendment of the institutions concerned with the socialization and education of the young. And, finally, the shifting of awareness of man's potential – and thus his freedom – diminished the sense of the need for responsibility, and indeed responsiveness toward superhuman agencies. Man acquired greater control of wide areas of his own experience; mankind attained a sense of self-determination, and employed new criteria of human happiness – the latter particularly in the use of leisure time (Wilson, 1985, p. 12).

Secularização, portanto, é um conceito fundamental na sociologia das religiões e não é preciso olhar muito longe para reconhecer sua importância em diferentes aspectos da sociedade brasileira. Até que ponto, porém, o crescimento da proporção de pessoas que se dizem sem religião quando entrevistadas pelos censos é, de fato, um indicador conclusivo da secularização entre nós?

A pergunta do censo, na verdade, não se destina a medir graus de religiosidade mas sim adesão às diversas doutrinas religiosas. Podemos pensar, porém, como argumenta Glenn (1987, p. 294), que os que se dizem sem-religião representam o ponto mais baixo de uma escala de religiosidade. Nada sabemos sobre os demais graus de religiosidade, pois o censo pergunta apenas a religião e não o grau de adesão. De qualquer forma o crescimento de 1,6% dos que se diziam sem religião em 1980 para 4,8% em 1991 reflete mudanças significativas na curva de religiosidade como um todo, inclusive para aqueles que retém algum nível de identidade religiosa.

A crescente participação do que se dizem “sem religião” por ocasião da entrevista censitária, portanto, é um indicador de secularização, mostrando que, pelo menos para uma parcela da população, a identificação com qualquer uma das religiões é um vínculo cada vez menos relevante.

Mas voltemos aos dados do censo. A tabela 32 apresenta as taxas geométricas médias de crescimento anual dos grandes grupos religiosos ao longo do período 1940-1991. Com exceção dos católicos, cujo crescimento tem sido menor desde 1940, todos os demais registraram taxas de crescimento superiores à média nacional, em praticamente todos os intervalos censitários.

Tabela 32. Brasil: Taxas Geométricas de Crescimento Anual por grupo religioso, 1940-1991 (%)

	40-50	50-60	60-70	70-80	80-91
Católicos	2,2	3,0	2,7	2,1	1,3
Evangélicos	4,9	4,7	5,3	4,9	4,7
Sem religião	11,4	2,5	6,8	10,2	11,5
Outros	4,4	2,9	2,6	3,4	3,2
Total	2,3	3,0	2,8	2,4	1,9

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Os católicos, por sua vez, registraram crescimento significativamente menor do que a média do país, em todos os intervalos, com exceção da década de 50. O fenômeno é ainda mais notável quando se leva em conta que o grupo está proporcionalmente mais concentrados nas zonas rurais e na região Nordeste do país, onde ainda se registram as mais altas taxas de crescimento vegetativo. Se dependesse apenas do metabolismo demográfico seria de se esperar que os católicos crescessem em um ritmo maior do que o da população brasileira como um todo. Isto não acontece, no entanto,

devido à existência de um fluxo atitudinal que leva católicos a “migrar” para outros grupos, num movimento que atenua a sua vantagem em termos de crescimento vegetativo sobre os demais.

Um aspecto importante da tabela 32 é o crescimento vertiginoso dos sem-religião, à taxas superiores a 10% entre 70 e 80 e entre 80 e 91. Embora raramente mencionado, este grupo é o que mais cresce no Brasil atualmente, a frente mesmo dos evangélicos, que também tem apresentado taxas vigorosas, de cerca de 5% ao ano, mantidas relativamente constantes ao longo de todo período de 1940 a 1991. As minorias agregadas em “outros” também têm crescido acima da média, um reflexo do crescente pluralismo religioso verificado no país.

Ao contrário de muitas outras variáveis demográficas, identidade religiosa é um fenômeno cultural. Indivíduos podem mudar de religião ao longo da vida e, embora mudanças religiosas fossem menos frequentes no passado, têm se tornado mais comuns no presente. A demografia das religiões, portanto, tem de incorporar uma variável a mais do que as tradicionalmente usadas nos estudos de população: o fluxo atitudinal, variável que expressa, num dado momento, as conversões, formais ou informais, de um grupo para outro, ou sob o efeito da secularização, abandonando qualquer tipo de vínculo religioso (Schmelz e DellaPergola, 1992).

Em outra parte deste trabalho verificamos a existência de diferenciais de fecundidade por religião. É provável que os diferenciais de fecundidade exerçam alguma influência no ritmo de crescimento dos grupos religiosos. Os diferenciais registrados em termos de taxas de crescimento, no entanto, são de tal ordem, que não poderiam ser explicadas apenas com base no metabolismo demográfico, sendo em grande parte influenciadas pelos fluxos atitudinais. De fato, como veremos adiante, as mudanças ocorrem ao longo de toda a pirâmide etária e não apenas devido ao saldo vegetativo.

Interessante notar que a taxa de crescimento registrada para os católicos na década de 80 (1,3% ao ano) era 0,6 pontos percentuais menor do que a taxa de crescimento da população total

neste período (1,9%), um diferencial vem se ampliando desde a década de 60. Por outro lado, como continua a cair a taxa de crescimento da população brasileira, é possível prever que, em breve, os católicos estarão declinando em tamanho absoluto. Como veremos, o crescimento negativo dos católicos tornou-se realidade já verificada no Rio de Janeiro pelo censo de 1991.

Vimos que ao longo do tempo a tradicional hegemonia católica tem sido colocada em cheque pela ascensão dos evangélicos e dos sem religião. Mas como estão distribuídos os principais grupos religiosos no espaço físico do território nacional, principalmente em função da situação de domicílio rural ou urbana? A tabela 33 apresenta a composição rural-urbana das religiões do Brasil, na data do último censo.

As minorias do contínuo Epiritismo-Umbanda nunca tiveram penetração no meio rural tendo se caracterizado como expressões religiosas típicas da classe média urbana (Camargo, 1971, p. 11). O mesmo aconteceu com as demais minorias, em parte, descendentes de imigrantes que chegaram ao país quando o processo de urbanização já estava mais adiantado (judeus, budistas e muçulmanos); estes grupos se dirigiram para as cidades mais rapidamente, sem passar pela fase rural comum em imigrações mais tradicionais.

Tabela 33. Grupos religiosos, por situação de domicílio, na data do censo de 1991 (em percentagem)

	Urbano	Rural
Católica	73,7	26,3
Evangélica	81,0	19,0
Sem religião	87,6	12,4
Outros	95,4	4,6
Brasil	75,6	24,4

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

A penetração menor que a católica, mas ainda representativa, dos evangélicos no meio rural está ligada a significativa presença de protestantes entre os alemães que se instalaram no campo, em vários estados do país, mais notadamente no sul. A religião católica, por sua vez, é a que tem maior penetração no espaço rural brasileiro.

A questão rural/urbano é importante para a discussão das mudanças religiosas no Brasil. Afinal, o catolicismo brasileiro está fortemente associado ao meio rural (Camargo, 1973) principalmente ao “rural católico tradicional”, este espaço geográfico-sociológico, tão importante na formação histórica do país, onde a Igreja católica teve e tem um papel primordial como instituição ordenadora das relações sociais, de valores e visões de mundo. Este universo rural tradicional tem sido transformado de forma radical nas últimas décadas. Sua extensão no espaço vem diminuindo, sua população se vê esvaziada pelo êxodo migratório em direção às cidades, e sua própria natureza vem sendo modificada por transformações sociais, econômicas, culturais, e demográficas.

O universo rural abriga hoje menos de 25% da população brasileira, mas mesmo o que ainda chamamos de “rural” hoje em dia inclui outras novas modalidades ao lado do tradicional católico; para muitas destas novas modalidades rurais sequer temos uma tipologia adequada. O rural tradicional católico, certamente, é hoje apenas uma fração do mundo rural que, por sua vez, está em constante declínio devido ao peso cada vez maior que as grandes cidades desempenham na vida cultural, econômica e política do país.

Um dos aspectos do declínio do catolicismo tradicional no Brasil, portanto, está relacionado à intensa urbanização verificada nas últimas décadas e ao esvaziamento do rural tradicional. A partir de 1970, a população rural não só passou a declinar em termos relativos como, pela primeira vez, passou a declinar também em números absolutos. A perda de importância demográfica se soma a perda da importância política do rural no contexto mais amplo da sociedade brasileira.

Mas voltemos a distribuição espacial das religiões no Brasil. A tabela 34 mostra a distribuição pelas grandes regiões. O Nordeste é a região com maior penetração relativa do catolicismo, enquanto o Sudeste é a menor. Em todas as regiões, evangélicos e sem religião formam o segundo e o terceiro grupos mais representativos. O Sul é a região que registra a maior penetração de evangélicos.

É novamente o Sudeste que registra o maior tamanho relativo dos sem religião, embora o grupo tenha crescido em todas as regiões do país. Por registrar simultaneamente as mais altas taxas de penetração de evangélicos e dos sem-religião o Sudeste é atualmente a região com a maior percentagem de não-católicos do país.

Tradicionalmente os evangélicos tiveram grande penetração no Sul, em grande parte devido à presença da colonização alemã naquela região. Recentemente, porém, o grupo tem avançado bastante nas fronteiras agrícolas do Norte e do Centro-Oeste. A maior flexibilidade e autonomia relativa do modelo religioso evangélico em relação ao modelo centralizado e fortemente hierárquico dos católicos é uma das vantagens que podem explicar o sucesso evangélico nas novas fronteiras em expansão.

Tabela 34. Brasileiros por região e grandes grupos religiosos, na data do censo de 1991 (%)

	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste	Brasil
Católica	83,4	89,2	79,0	83,3	80,1	83,0
Evangélica	11,5	5,1	9,9	11,6	11,1	9,0
Outras	1,6	1,4	4,2	2,5	3,6	2,9
Sem religião	3,1	4,1	6,2	2,3	5,0	4,7
Sem declaração	0,4	0,2	0,7	0,2	0,1	0,4

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

As taxas para as grandes regiões mascaram, no entanto, diferenças bem acentuadas em termos de Unidades da Federação tomadas isoladamente. Como vemos na tabela 35, é o Espírito Santo o estado brasileiro com maior penetração do grupo evangélico (com 17,4%) seguido pelo Rio de Janeiro (12,7%), Rio Grande do Sul (11,8%), Goiás (11,7%), Paraná (11,5%) e Pará (10,8%). Já em estados do Nordeste, a proporção de evangélicos é menor, raramente ultrapassando os 7%.

Tabela 35. Evangélicos por UFs escolhidas

	Total	Evangélicos	%
Espírito Santo	2.600.624	452.304	17,4%
Rio de Janeiro	12.807.220	1.625.303	12,7%
RG Sul	9.138.453	1.076.047	11,8%
Goiás	4.017.510	471.785	11,7%
Paraná	8.448.600	969.378	11,5%
Pará	4.949.217	536.726	10,8%
DF	1.601.095	162.390	10,1%
S. Paulo	31.588.801	2.931.440	9,3%
Minas Gerais	15.743.561	1.223.199	7,8%
Pernambuco	7.127.942	498.227	7,0%
Maranhão	4.929.687	307.261	6,2%
Bahia	11.867.328	682.121	5,7%
Ceará	6.366.117	252.133	4,0%
Alagoas	2.512.661	89.342	3,6%
Outras	23.117.002	1.911.629	8,3%
Brasil	146.815.818	13.189.285	9,0%

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Em termos dos sem-religião, como mostra a tabela 36, é o Rio de Janeiro o estado com a maior percentagem, com 13,7% do total da sua população tendo respondido no último censo que

não tinha nenhuma opção religiosa. Este percentual é mais do que o dobro do registrado para o segundo colocado, o Distrito Federal (6,3%) e bastante superior à média brasileira (4,7%).

Tabela 36. Sem religião por UFs escolhidas

	Total	Sem religião	%
Rio de Janeiro	12.807.220	1.759.364	13,7%
DF	1.601.095	100.114	6,3%
Espírito Santo	2.600.624	156.860	6,0%
Bahia	11.867.328	695.706	5,9%
Pernambuco	7.127.942	409.496	5,7%
Goiás	4.017.510	207.380	5,2%
São Paulo	31.588.801	1.559.013	4,9%
Alagoas	2.512.661	113.540	4,5%
RG Sul	9.138.453	267.186	2,9%
Minas Gerais	15.743.561	435.271	2,8%
Pará	4.949.217	130.872	2,6%
Paraná	8.448.600	209.599	2,5%
Maranhão	4.929.687	105.834	2,1%
Ceará	6.366.117	133.574	2,1%
Outros	23.117.002	662.412	2,9%
Brasil	146.815.818	6.946.221	4,7%

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Por ser sede do maior contingente relativo de sem religião, e do segundo maior de evangélicos, o Rio de Janeiro é no momento o estado onde o crescimento dos não-católicos (e o consequente declínio do catolicismo) se apresenta de forma mais intensa.

Transformações sociais que ocorrem no Rio de Janeiro tem impacto no resto do país, já que esta UF é sede de uma das maiores metrópoles brasileiras, com destacada atuação no plano econômico e cultural. Sede de um dos maiores grupos de mídia do país, o Rio tem revelado

capacidade de influenciar comportamentos no restante da população, sobretudo entre os jovens (Miranda-Ribeiro et al., 1998; Hamburger, 1998). Passemos, portanto, para uma análise mais detalhada do panorama religioso no estado do Rio de Janeiro.

1) Declínio dos católicos no Rio de Janeiro

O Rio de Janeiro é a Unidade da Federação que apresenta de forma mais acentuada as mudanças recentes registradas no campo religioso brasileiro. Não será a primeira vez que este Estado, sede do núcleo urbano mais tradicional e amadurecido do país, terá sido pioneiro em mudanças sociais: o Rio também precedeu as demais regiões do Brasil em termos de declínio da fecundidade (Camarano e Carneiro, 1998). Portanto, o Rio é um caso que vale a pena ser explorado com mais detalhe.

A tabela 37 apresenta a evolução dos grandes grupos religiosos no Rio de Janeiro ao longo do período 1940 a 1991. Destaca-se o crescimento dos não-católicos em detrimento do tradicional grupo hegemônico no país. No caso do Rio o fenômeno se faz notar com particular agudez. Nesta UF os católicos experimentaram queda não só em termos relativos mas também em termos absolutos: 8,5 milhões de fluminenses se disseram católicos em 1991, cerca de meio milhão a menos do que em 1980.

Tabela 37. População do Rio de Janeiro por grupos religiosos

	1940	1950	1960	1970	1980	1991
Católica	3.282.034	4.131.726	5.899.581	7.744.509	9.103.538	8.538.220
Sem religião	14.322	61.559	85.563	188.146	551.141	1.759.364
Evangélica	112.462	199.642	351.155	636.290	930.780	1.625.303
Outras	170.838	242.685	305.714	423.960	665.556	770.019
Total	3.579.656	4.635.612	6.642.013	8.992.905	11.251.015	12.692.906

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE.

Devido à tradicional presença de minorias no Rio, o grupo “outros” era o segundo mais numeroso em 1940. Já a partir de 1960 os evangélicos superaram os “outros” tornando-se o segundo grupo mais numeroso. Em 1991, no entanto, os sem-religião passaram os evangélicos, passando a ser o segundo grupo mais importante depois dos católicos.

Já os evangélicos tiveram também um crescimento expressivo: passaram de pouco mais de cem mil em 1940 para 1,6 milhão em 1991. O Rio de Janeiro é historicamente importante base dos movimentos evangélicos (Azevedo, 1944) desde que sediou um dos primeiros empreendimentos de colonização alemã no país. O crescimento dos evangélicos no Rio, de resto, tem sido amplamente divulgado pela mídia, principalmente no que diz respeito aos grupos pentecostais e neopentecostais.

A tabela 38 apresenta os resultados em termos relativos, destacando o avanço dos grupos não-católicos.

Tabela 38. População do estado do Rio de Janeiro por religião, 1940-1991 (%)

	1940	1950	1960	1970	1980	1991
Católica	91,7	89,1	88,8	86,1	80,9	67,3
Não-católica	8,3	10,9	11,3	13,9	19,1	32,7
Sem religião	0,4	1,3	1,3	2,1	4,9	13,9
Evangélica	3,1	4,3	5,3	7,1	8,3	12,8
Outros	4,8	5,2	4,6	4,7	5,9	6,1

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Os sem religião que eram apenas uma minoria residual em 1940, chegaram a 2% em 1970, e a quase 5% no censo seguinte. Mas foi nos anos 80 que o grupo registrou uma verdadeira explosão: em 1991 a proporção dos sem religião já tinha atingido quase 14% dos fluminenses. Graças ao crescimento significativo de evangélicos e dos sem religião, o Rio era em 1991 a Unidade da

Federação com a maior proporção de não-católicos em todo o país: 32,7% dos fluminenses, quase um terço do total. Este processo, ainda incipiente até os anos 60, intensificou-se ao longo da década de 70, quando o número relativo de não-católicos no Rio de Janeiro aumentou 5,2 pontos percentuais, crescimento que se ampliou na década seguinte para 13,6 pontos percentuais. A continuar neste ritmo, o censo do ano 2000 poderá registrar um fato histórico: será a primeira vez que um Estado brasileiro terá uma maioria não-católica.

Uma análise das taxas geométricas de crescimento anual (tabela 39) aponta para o fato que no Rio de Janeiro, durante a década de 80, os católicos já começaram a sentir os efeitos do crescimento negativo, registrando no intervalo censitário 80-91 uma taxa negativa de 0,6% ao ano. Note-se que o crescimento dos católicos é sempre inferior ao da população do Rio de Janeiro como um todo. O diferencial, porém, vem se ampliando: 0,3 pontos percentuais na década de 60; 0,6 na década de 70; 1,6 pontos percentuais na década de 80.

Tabela 39. Rio de Janeiro: Taxas Geométricas de Crescimento Anual por religião, 1940-1991 (%)

	40-50	50-60	60-70	70-80	80-91
Católica	2,3	3,6	2,7	1,6	-0,6
Sem religião	14,6	3,3	7,9	10,8	10,6
Evangélica	5,7	5,6	5,9	3,8	4,6
Outras	3,5	2,3	3,3	4,5	1,3
Total	2,6	3,6	3,0	2,2	1,0

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Já os sem-religião cresceram a taxas muito altas nos últimos três intervalos censitários, chegando a mais de 10% ao ano nas décadas de 70 e 80. Os evangélicos também exibiram taxas

médias de crescimento altas, superiores ao da UF como um todo. Com exceção da década de 70, este crescimento ficou ao redor de 5% ao ano.

2) Análise por coortes

Quando se afirma que os católicos têm uma taxa total de 67,3% de penetração no Rio de Janeiro estamos dizendo que esta é a média de taxas específicas por idade e sexo. A literatura que aborda mudanças sociais em uma perspectiva de estudos populacionais tem destacado o papel do metabolismo demográfico nas transformações das sociedades. Glenn (1987) nos lembra que as mudanças costumam atingir com mais intensidade as faixas etárias mais jovens, já que adultos tendem a ser menos receptivos às transformações de comportamento e de visão do mundo. Portanto, seria interessante proceder a uma análise por coortes para compreender melhor as mudanças religiosas em curso no país e, especialmente, no Rio de Janeiro.

A tabela 40 apresenta a composição por grupo etário e sexo da população que se declarou como católica no Rio de Janeiro nos últimos três censos. Entre 1970 e 1980 houve queda monotônica do contingente católico em todas as faixas etárias. Mas não havia diferenças significativas no comportamento das coortes. A percentagem de católicos variava muito pouco do zero até os 39 anos, tanto para homens quanto para mulheres. A partir dos 40 anos de idade, para o sexo masculino, notava-se um suave declínio.

Tabela 40. Rio de Janeiro: Católicos como percentagem da população por grupos de idade e sexo, 1970-1991

	1970		1980		1991	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
0-4	87,3	87,2	81,4	81,3	60,2	60,6
5-9	86,5	86,5	80,9	81,0	64,7	64,9
10-14	86,7	86,2	81,3	80,9	66,7	67,2
15-19	87,3	87,0	81,4	81,1	66,3	66,9
20-24	87,6	87,2	81,9	82,0	65,2	65,9
25-29	87,4	87,0	82,1	81,9	65,4	66,6
30-34	86,6	86,3	81,6	80,6	66,9	67,2
35-39	86,1	85,7	80,9	79,3	68,9	68,1
40-44	85,1	84,6	80,4	78,8	69,4	67,7
45-49	84,5	84,1	79,8	78,2	69,4	66,9
50-54	83,7	83,6	79,5	78,0	69,5	67,2
55-59	82,5	83,1	78,8	77,6	70,7	68,7
60-64	81,9	82,8	78,1	77,6	70,5	69,2
65-69	81,7	83,2	77,5	78,2	69,9	69,7
70+	81,6	84,8	76,5	79,2	69,9	72,1
Total	86,2	86,0	80,9	80,4	66,6	66,7

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

O fato de não haver diferenças significativas em 1970 entre as faixas em idade de reprodução e a faixa de 0 a 4 anos indica que a reprodução intergeracional de católicos era alta: praticamente a totalidade das crianças nascidas de pais católicos eram também declarados católicos. Lembremos que são os adultos que respondem ao censo e informam a religião das crianças. A identificação de pais e filhos como sendo da mesma religião indica a vontade de “passar o bastão”, isto é, indica que os pais valorizam a religião como valor cultural a ser preservado e transmitido para a geração seguinte. Daí a importância da informação para as coortes de 0 a 4 anos.

Se ao longo da década de setenta houve uma perda monotônica de católicos em todas as faixas etárias, os onze anos entre 1980 e 1991 registram uma mudança radical. Em primeiro lugar, a queda na proporção total de católicos se intensificou, passando de 80% de todos os fluminenses para 66%: uma queda de 14 pontos percentuais. Agora, porém, torna-se nítida uma variação significativa em função dos diferentes grupos etários, sendo o declínio da proporção de católicos tão mais intenso quanto mais jovem a faixa etária. Na faixa de 0 a 4 anos a proporção de católicos é a menor de toda pirâmide: pouco mais de 60%. Nesta faixa, a queda em relação ao censo anterior foi de mais de 20 pontos percentuais.

A proporção de católicos na faixa 0 a 4 é significativamente menor do que nas faixas em idade reprodutiva, indicando uma diminuição da taxa de reprodução intergeracional: diminuiu consideravelmente o número de pais católicos que nomearam como católicos seus filhos: enquanto 66% das mulheres na faixa 20 a 24 anos se diziam católicas, informava-se que apenas 60% das crianças de 0 a 4 o eram.

Em consequência, as diferenças entre a faixa mais jovem e mais velha também cresceram: de 5 pontos percentuais entre homens, e 2 entre mulheres em 1980, para 10 entre homens, e 12 entre as mulheres.

Os dados parecem indicar, portanto, um processo de mudança social que ocorre tanto no interior das coortes quanto na sua sucessão ao longo do tempo, de acordo com o que Glenn chama de "aging-stability thesis". Segundo esta tese, inspirada no famoso artigo de Ryder (1965), os processos de mudança social devem ser maiores nas faixas etárias mais jovens. Analisando dados sobre religião nos Estados Unidos ⁵³, Glenn explica:

⁵³ Dados provenientes de levantamentos específicos já que o censo americano está impedido legalmente de levantar informações sobre religião.

The reason underlying this thesis is that as adults grow older, for a variety of reasons they tend to become less responsive to influences for change, so that the influences tend to create differences between older and younger cohorts. For instance, according to this view, when there are influences for change in a liberal direction, all cohorts as a whole will become more liberal, but the younger cohorts will change more than the older ones. This difference, along with cohort succession, will produce an inverse relationship between age and liberalism – a relationship that had led to the erroneous conclusion that something about growing older converts liberals to conservatives. If this view is correct, older person should respond less, on the average, than younger ones to influences for secularization (Glenn, 1987, p. 306).

Parece inegável, portanto, que há um ponto de inflexão em algum momento da década de 80. O fluxo atitudinal de católicos, relativamente intenso na década de 70, ganhou proporções de mudança social, agora com um componente geracional. Adotando a teoria de Glenn, tudo indica que há ventos secularizantes soprando com intensidade crescente no Brasil, afetando mais o comportamento dos jovens que, por estarem no início do seu ciclo vital, estão mais propensos a aceitar novas visões de mundo.

O processo, portanto, tem um componente demográfico: à medida que as coortes se sucedem no tempo, menos adultos em idade de procriar irão se declarar católicos, resultando em número cada vez menor de crianças recebendo influência religiosa deste tipo. A tendência é um número cada vez menor de católicos no interior de cada coorte, fazendo com que a percentagem de católicos no conjunto da população decline ao longo do tempo.

O desejo de que as crianças assumam a identidade religiosa dos pais (ou de um deles em caso de casamento misto) é um dos aspectos mais importantes da demografia de grupos religiosos minoritários, como por exemplo, no caso dos judeus (Schmelz, 1981). Paradoxalmente, os católicos nesse aspecto se comportam como minoria no Rio de Janeiro: a sua capacidade de crescer ganhando adeptos é nula, o que se evidencia pelo saldo atitudinal líquido negativo em todas as faixas etárias. O seu destino a longo prazo, portanto, parece depender apenas da transferência intergeracional.

Por isso pode ser um indicador importante a maneira como católicos designam a religião das crianças logo na primeira faixa etária. Para uma avaliação mais precisa, a tabela 41 apresenta os resultados de um processamento especial de identidade religiosa para as crianças com menos de um ano de idade por ocasião da data do censo. Naturalmente a informação neste caso foi prestada pelos pais, indicando assim mais o seu desejo em relação à identidade religiosa dos filhos. Este dado, porém, revela o quanto pais valorizam o componente religioso na transferência de valores culturais de uma geração para a outra.

Tabela 41. Rio de Janeiro: crianças menores de um ano por religião na data dos censos (em %)

	1970	1980	1991
Sem religião	2,1	5,5	25,5
Católica	87,7	81,7	58,3
Evangélica	7,4	7,8	11,2
Outras	2,8	5,0	5,0
Total	100,0	100,0	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Os dados são eloqüentes: enquanto apenas 2,1% das crianças nascidas no ano anterior ao censo de 1970 eram ditas como não tendo religião, esta percentagem cresceu para 5,5% no censo seguinte. Mas já em 1991 alcançava nada menos do que 25,5% de todas as crianças nascidas no Rio de Janeiro.

Em contrapartida, enquanto 87,7% das crianças nascidas no ano anterior ao censo de 1970 eram consideradas católicas pelos informantes, esta proporção caiu para 81,7% no censo seguinte. Mas em 1991 a proporção já tinha caído para 58,3%. Resumindo: pouco mais da metade das crianças fluminenses eram designadas como católicas por seus pais em 1991, enquanto os sem religião já atingiam mais de uma em cada quatro.

Mantida esta dinâmica, em alguma coorte pós-1990 os católicos já devem ter perdido a posição de maioria. Se dependesse apenas da transmissão intergeracional, o catolicismo já estaria suficientemente ameaçado. Mas a situação ainda é mais precária por que em todas as coortes adultas, católicos tem perdido fiéis para os evangélicos ou para os sem-religião. É como se cada coorte tivesse já a princípio uma proporção cada vez menor de católicos e, independentemente disso, continuasse, ao longo do tempo, a sofrer baixas causadas por um fluxo atitudinal negativo.

3) A ascensão dos evangélicos

A presença de evangélicos no Brasil é bastante antiga: data do início do período da imigração internacional, no século passado. Movidos por ideais de “branqueamento” da sociedade brasileira, a elite dominante procurou atrair imigrantes europeus para a colonização de vastas extensões ainda inexploradas do território nacional e para substituir a mão-de-obra escrava (Vainer, 1996). Os alemães, um dos primeiros grupos a chegar, eram em parte protestantes. Por isso, a Constituição de 1824 cuidou de garantir, em seu parágrafo quinto, que todas as religiões seriam admitidas e respeitadas no Brasil (Camargo, 1973, p. 127).

Já a origem das seitas pentecostais é mais recente e está ligada à chegada de movimentos missionários. Uma das primeiras seitas deste tipo foi a Assembléia de Deus, introduzida em 1911, em Belém do Pará, através da atividade de missionários suecos (Camargo, 1973, p. 115). Nessa época já havia aqui uma colônia escandinava, onde predominavam os evangélicos luteranos (Clube Escandinavo Nordlyset, 1991). Há, portanto, uma continuidade entre evangélicos tradicionais e pentecostais, tendo estes últimos chegado na esteira dos primeiros.

Até 1970 o IBGE não discriminava entre evangélicos tradicionais e pentecostais. Como reflexo do crescimento dos pentecostais, a partir de 1980, o censo passou a usar categorias

diferentes para os grupos. Uma análise em separado para os pentecostais, portanto, só pode ser feita com dados dos últimos dois levantamentos.

A tabela 42 mostra que os protestantes tradicionais do Rio de Janeiro foram apenas capazes de acompanhar o dinâmico crescimento da população fluminense como um todo no último intervalo censitário. Na verdade, apenas as mulheres se mantiveram a par com a UF, crescendo 10%; já os homens cresceram apenas 1,9%, bem abaixo do conjunto da população masculina do Rio de Janeiro.

Tabela 42. Rio de Janeiro: Evangélicos tradicionais por grupos de idade e sexo, 1980-1991 (em %)

	1980		1991		Crescimento 1980-1991	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
0-4	29.091	28.906	22.913	22.811	-21,2%	-21,1%
5-9	31.667	31.383	28.759	29.612	-9,2%	-5,6%
10-14	31.024	33.548	28.941	32.427	-6,7%	-3,3%
15-19	25.690	32.281	22.092	29.291	-14,0%	-9,3%
20-24	18.765	26.882	21.452	30.237	14,3%	12,5%
25-29	15.829	24.060	22.279	31.271	40,7%	30,0%
30-34	13.489	22.137	18.235	27.996	35,2%	26,5%
35-39	12.134	19.932	14.612	25.233	20,4%	26,6%
40-44	12.458	19.538	12.358	23.676	-0,8%	21,2%
45-49	10.885	17.197	10.417	19.807	-4,3%	15,2%
50-54	10.425	16.283	10.115	17.029	-3,0%	4,6%
55-59	8.605	13.240	8.436	15.061	-2,0%	13,8%
60-64	7.039	10.252	8.292	14.971	17,8%	46,0%
65-69	5.164	8.109	6.281	10.589	21,6%	30,6%
70+	7.928	12.846	9.653	18.127	21,8%	41,1%
Total	240.193	316.594	244.835	348.138	1,9%	10,0%

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

No caso dos evangélicos tradicionais, os dados para os grupos etários abaixo dos 20 anos de idade não devem ser mal interpretados. Algumas denominações protestantes rejeitam o batismo dos recém-nascidos e acreditam que só os adultos, conscientes do significado do ato, podem ser batizados (Schlesinger e Porto, 1995, p. 1343). Portanto, um aparente declínio numérico das coortes mais jovens não é um indicador definitivo de problemas de reposição geracional.

A tabela 43 apresenta a evolução dos evangélicos tradicionais no Rio de Janeiro, em termos de tamanhos relativos por grupo etário e sexo, ao longo da década de 80. O grupo perdeu penetração, principalmente nas faixas etárias a partir dos 30 anos de idade, que como veremos a seguir, são as faixas onde são maiores os ganhos dos pentecostais. No total, os evangélicos tradicionais perderam ainda que marginalmente participação no conjunto da sociedade fluminense: enquanto 4,4% dos homens pertenciam às denominações protestantes tradicionais por ocasião do censo de 1980, no censo de 1991 apenas 4,0% se identificaram como tal; entre as mulheres a participação caiu de 5,5% para 5,3%.

Tabela 43. Rio de Janeiro: Evangélicos tradicionais por idade e sexo (em %)

	1980		1991	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
0-4	4,6	4,7	3,9	4,0
5-9	5,5	5,6	4,6	4,9
10-14	5,4	6,0	4,5	5,2
15-19	4,3	5,3	3,8	5,0
20-24	3,3	4,6	3,8	5,2
25-29	3,2	4,6	4,0	5,2
30-34	3,3	5,2	3,5	4,9
35-39	3,7	5,7	3,2	4,9
40-44	4,0	6,1	3,2	5,5
45-49	4,1	6,1	3,5	5,9
50-54	4,4	6,3	3,9	5,9
55-59	4,8	6,7	3,9	5,9
60-64	5,4	6,7	4,4	6,4
65-69	5,3	6,7	4,7	6,2
70+	6,4	6,8	5,5	6,5
Total	4,4	5,5	4,0	5,3

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Já entre evangélicos pentecostais houve enorme crescimento na década de 80, como mostra a tabela 44. Os pentecostais cresceram 135% entre homens e 173% entre mulheres. O crescimento foi mais intenso na faixa dos 20 aos 45 anos, tanto para homens como para mulheres, chegando a 260% no grupo dos 25 aos 30 anos. O crescimento relativamente maior deste grupo etário teria como base o fato de que os pentecostais apregoam curas milagrosas, atraindo uma faixa etária onde são maiores os problemas de dinheiro, saúde e trabalho. Ainda assim as faixas etárias mais jovens também mostram crescimento significativo, bem acima das taxas para o conjunto da população,

indicando que ao aderir aos movimentos pentecostais os adultos tem projetado as novas identidades para os seus filhos.

Tabela 44. Rio de Janeiro: Evangélicos pentecostais por grupo de idade e sexo, 1980-91

	1980		1991		Crescimento 1980-1991	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
0-4	25.147	24.356	45.687	44.414	81,7%	82,4%
5-9	25.796	26.131	52.365	54.158	103,0%	107,3%
10-14	22.941	24.947	48.027	56.090	109,4%	124,8%
15-19	15.145	19.979	33.585	48.053	121,8%	140,5%
20-24	10.674	14.635	33.492	47.137	213,8%	222,1%
25-29	9.064	13.418	32.541	48.545	259,0%	261,8%
30-34	8.561	12.727	27.316	45.035	219,1%	253,9%
35-39	7.712	11.983	22.493	42.090	191,7%	251,2%
40-44	7.978	11.891	19.795	37.298	148,1%	213,7%
45-49	7.392	10.984	15.314	31.562	107,2%	187,3%
50-54	6.937	10.360	14.197	29.119	104,7%	181,1%
55-59	5.320	7.858	12.423	24.854	133,5%	216,3%
60-64	4.325	6.472	11.043	22.548	155,3%	248,4%
65-69	3.429	5.117	8.016	15.043	133,8%	194,0%
70+	4.537	6.961	11.188	21.035	146,6%	202,2%
Total	164.958	207.819	387.482	566.981	134,9%	172,8%

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

O intenso crescimento dos pentecostais no fim dos anos 80 e anos 90 refere-se, na verdade, a seitas que tem sido chamadas de neopentecostais, em oposição às pentecostais clássicas. Nascidas no Brasil, as neopentecostais se expandiram rapidamente, a ponto de fazer parte hoje de uma rede internacional, com ramificações na América Latina, Inglaterra, Portugal e Estados Unidos. Através da imprensa, sabe-se que estas seitas têm conexões políticas e partidárias (Freston, 1993).

O crescimento de sua influência sobre a população fluminense pode ser apreciada na tabela 45, que apresenta dados sobre sua penetração por grupos etários e sexo no Rio de Janeiro.

Tabela 45. Rio de Janeiro: Evangélicos pentecostais, por grupo de idade e sexo, 1980-91 (em %)

	1980		1991	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
0-4	4,0	4,0	7,8	7,9
5-9	4,4	4,6	8,5	9,0
10-14	4,0	4,4	7,5	9,0
15-19	2,5	3,3	5,8	8,2
20-24	1,9	2,5	6,0	8,1
25-29	1,8	2,6	5,8	8,1
30-34	2,1	3,0	5,2	7,9
35-39	2,4	3,4	4,9	8,2
40-44	2,6	3,7	5,1	8,7
45-49	2,8	3,9	5,2	9,4
50-54	2,9	4,0	5,5	10,1
55-59	3,0	4,0	5,7	9,7
60-64	3,3	4,2	5,9	9,6
65-69	3,5	4,2	6,0	8,8
70+	3,7	3,7	6,3	7,6
Total	3,0	3,6	6,3	8,6

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Como consequência de intenso fluxo atitudinal com origem em outros grupos, os pentecostais já somavam em 1991 nada menos do que 6,3% dos homens do Rio de Janeiro e 8,6% das mulheres, tendo mais que dobrado sua penetração ao longo dos anos 80. Na faixa dos 50 aos 54 anos a proporção já alcançava 10% das mulheres por ocasião do último censo.

É de se esperar, no entanto, que o seu crescimento tenha se acelerado ainda mais nos anos 90, quando seitas pentecostais passaram a fazer uso ativo de redes nacionais de TV no seu esforço de arregimentação de fiéis (Freston, 1993). O aparecimento da “Igreja eletrônica” ou dos “televangelistas” coincide com um crescimento expressivo da cobertura da TV no país. O censo de 1991 registrava que a televisão já havia chegado a 71% dos domicílios brasileiros (Hamburger, 1998, p. 453).

Vale adiantar que pesquisa de 1998 patrocinada pelo ISER, Instituto de Estudos da Religião, e pela Fundação Getúlio Vargas, revelou que os evangélicos já tinham alcançado nesta ocasião 20,2% da população do Grande Rio (Jansen, 1998), índice bem mais alto do que os 12,8% registrado pelo censo de 1991 para o conjunto da UF.

4) Secularização à brasileira: o crescimento dos sem-religião

Os sem religião tem crescido intensamente no Brasil, sendo que este crescimento se acelerou entre 1980 e 1991. Foi o grupo que mais cresceu no Rio de Janeiro neste intervalo censitário: fração marginal do universo religioso do Rio de Janeiro em 1970 (2,7% entre homens e 1,5% entre mulheres), chegaram a 1980 com o dobro destas proporções: 6,1% e 3,7%. Mas foi ao longo dos anos 80 que os sem-religião explodiram: em 1991 as taxas de participação do grupo no universo religioso do Rio de Janeiro praticamente triplicaram, com 16,6% de todos os homens e 11,1% de todas as mulheres assim se declarando.

Antes de analisarmos as taxas por grupo etário, porém, é preciso ter cautela sobre como interpretar os dados relativos às idades de zero a 19 anos. Como já foi lembrado, são os adultos, em geral pai ou mãe, que informam sobre a religião dos filhos por ocasião da entrevista censitária. Portanto, a informação sobre religião dos filhos não pode ser tomada como definitiva. A informação que os filhos não tem religião pode significar, portanto, apenas que eles *ainda* não escolheram sua

própria identidade religiosa. A questão está por trás do enorme crescimento dos sem religião nas idades jovens, como se vê na tabela 46..

Tabela 46. Rio de Janeiro: “Sem religião” em percentagem da população por grupos de idade e sexo, 1970-1991

	1970		1980		1991	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
0-4	1,8	1,9	5,0	4,9	22,6	22,0
5-9	1,5	1,4	4,1	3,7	16,5	15,2
10-14	1,7	1,4	4,4	3,7	15,2	12,4
15-19	2,7	1,8	6,8	4,7	18,4	13,3
20-24	3,6	2,0	8,0	4,8	19,0	13,2
25-29	3,8	1,9	7,8	4,3	18,2	11,8
30-34	3,5	1,6	7,3	3,8	17,5	10,3
35-39	3,2	1,4	7,0	3,3	15,9	8,8
40-44	3,3	1,3	6,5	2,8	15,1	7,7
45-49	3,2	1,2	6,3	2,3	14,6	6,4
50-54	3,0	1,1	5,8	2,0	13,4	5,8
55-59	3,1	1,0	5,8	1,9	12,0	4,9
60-64	2,9	1,1	5,4	1,9	11,1	4,4
65-69	2,8	1,0	5,4	1,9	10,7	4,2
70+	2,5	0,8	4,9	1,9	9,8	3,9
Total	2,7	1,5	6,1	3,7	16,6	11,1

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Colocados na perspectiva de seu crescimento relativo, e mesmo tendo em mente que a proporção dos jovens está inflada pelos que ainda não estão em idade de definir uma opção, os números mostram mais nitidamente o efeito das coortes em 1991: a proporção dos sem religião é inversamente proporcional às idades. Na base da pirâmide, informou-se que 22% das crianças de 0 a

4 anos não tinha religião, enquanto esta percentagem em 1980 era de apenas 5% em 1980, e de menos de 2% em 1970.

Já na segunda faixa etária, dos 5 aos 9 anos de idade, a percentagem cai para 16,5% entre meninos e 15,2% entre as meninas, indicando menor influência dos indecisos. Depois, há um crescimento nas idades a partir de 15 anos, mais intensa entre os rapazes, chegando neste caso a 19% na faixa entre 20 e 24 anos. Daí em diante, a proporção dos sem religião decai até chegar a menos de 10% nos homens e 4% nas mulheres, no topo da pirâmide.

O crescimento do número de pessoas que se dizem sem religião parece confirmar o avanço da secularização no país, e particularmente no Rio de Janeiro, núcleo urbano antigo e amadurecido, onde os processos associados à modernização, como industrialização, urbanização e transição demográfica, parecem ter estado em atuação por um período mais longo de tempo – diferentemente de grande parte do contingente populacional brasileiro, cuja urbanização ocorreu mais recentemente.

Glenn (1987) parte do pressuposto que a distribuição de graus de religiosidade é normalmente distribuída entre uma população e que aqueles que se dizem sem religião representam o grau mais baixo da escala. O crescimento neste nível mais baixo de religiosidade não pode ser tomado como prova de que esta população como um todo está mais secularizada pois pode ter havido uma compensação no extremo oposto; em outras palavras, polarização. O que, de fato, parece uma idéia plausível no Rio de Janeiro, dado o crescimento das seitas evangélicas no outro extremo da curva.

Seja como for, estamos diante de um fenômeno de mudança social, em que o metabolismo demográfico, isto é, o processo de substituição das coortes dos que estão no fim do ciclo vital pelas coortes que estão entrando no mundo, tem papel importante.

Uma parte significativa do fenômeno dos sem-religião está ligada às próprias mudanças no campo religioso em geral. A medida em que aumenta a diversidade dos grupos, seitas e denominações, ou seja, a medida em que ocorre uma ampliação e diversificação do mercado de bens de salvação (Montes, 1998, p. 69), ocorre também aquilo que um estudioso chamou de crescente “experimentação religiosa” (Condran e Tamney, 1980). Neste contexto, os sem religião também podem incorporar pessoas que, já tendo abandonado as religiões tradicionais do passado, trafegam entre as opções do “mercado”, estando no momento da entrevista não comprometido com nenhuma delas.

5) Aspectos demográficos do declínio católico

Um aspecto importante das transformações por que passa o catolicismo tradicional no Brasil está ligado às profundas transformações do universo rural brasileiro. A identidade entre o universo rural e o catolicismo era tão intensa no passado, sobretudo em algumas regiões do Brasil, que vale a pena investigar outros aspectos do declínio do catolicismo relacionados ao recente esvaziamento do rural.

Um problema católico atual não só no Brasil como em muitos outros países é a sua dificuldade no recrutamento de recursos humanos. Este fenômeno, pelo menos no Brasil, pode estar ligado ao declínio da fecundidade e ao êxodo rural. O catolicismo rural tinha na fecundidade elevada um mecanismo institucional que garantia um fluxo ininterrupto de recursos humanos para a Igreja. Woortmann e Woortmann, em seu estudo sobre o amor e o celibato no universo camponês, anotaram o recurso exato através do qual o celibato funcionava como válvula reguladora em situações particulares de alta fecundidade: “O excesso de filhos é sempre um problema [no meio rural] pois significa mais saída que entrada de dotes, ou casamento ‘para baixo’, desonrando a família. Nestes casos, com frequência, filhos são dedicados ao celibato, eclesiástico ou não” (Woortmann e Woortmann, 1990, p. 21).

Os autores lembram que em sociedades camponesas tradicionais, onde a alta fecundidade prevalente resulta em elevado número de filhos, o celibato não era apenas resultado de “acidentes de percurso” na vida das pessoas, mas sim uma instituição socialmente construída, como estratégia para a preservação do patrimônio familiar. Estes mecanismos funcionavam até muito recentemente em diversas regiões do Brasil, como forma institucional de controle da fecundidade, ainda que na escala microsocial as razões associadas fossem vistas como sendo de natureza econômica ou cultural:

O celibato eclesiástico é outra forma de preservar o patrimônio, ou no caso de camponeses pobres, de erguer a honra da família. É uma forma de combinar a emigração com o celibato, tornando este último uma situação honrada (em contraposição ao celibatário que permanece em casa, sob a responsabilidade do irmão). Produzir padres é uma das especialidades de colonos teuto-alemães do Rio Grande do Sul, como também dos ítalo-brasileiros do Espírito Santo. No Rio Grande do Sul há famílias onde necessariamente se produz pelo menos um membro do clero a cada geração. Há casos excepcionais em que todos os filhos de uma família se tornaram padres [...] Estes celibatários são considerados afastados da partilha de terras, pois os gastos com sua educação são concebidos como equivalentes a sua parte na herança (Woortmann e Woortmann, 1990, p. 26).

Ora, a fecundidade tem declinado no Brasil de modo intenso, em todas as regiões e inclusive no meio rural. Parece lícito perguntar: até que ponto a queda recente e generalizada da fecundidade teria desestabilizado estes mecanismos, diminuindo o estoque de celibatários religiosos em potencial? Até que ponto o fenômeno teria implicado numa queda da oferta, ainda que em termos relativos, de quadros para a Igreja católica, implicando em incapacidade para dar conta do crescimento do rebanho?

Dados da própria Igreja Católica confirmam que seus recursos humanos têm crescido a taxas menores do que a população brasileira (Lima, 1999). E, sintomático, tem se notado uma mudança de perfil nos candidatos à carreira eclesiástica: uma crescente participação de jovens de origem urbana, em contraposição ao tradicional elemento com origem no meio rural (Arruda, 1999).

Outro aspecto importante está ligado ao importante papel desempenhado pela Igreja como instituição reguladora da endogamia. “Boa parte das preocupações [...] do clero católico nos séculos sucessivos até hoje, dizia respeito à endogamia” (Woortmann e Woortmann, 1990, p. 5).

Insinuando-se no próprio tecido da vida doméstica, a Igreja cuidava de exercer controle sobre a endogamia, a sexualidade e os casamentos.

[A] Igreja ampliou a noção de incesto, de modo a abarcar vários graus de afinidade e de parentesco espiritual; com a Reforma, os impedimentos foram consideravelmente diminuídos. Tomás de Aquino foi um dos teóricos da exogamia que mais influenciou a doutrina católica relativamente ao casamento. Sua condenação da endogamia se fundava em três princípios. De um lado, uma consideração de ordem genética: o casamento consanguíneo resultaria em filhos estéreis. De outro lado, uma condenação moral: somar a sexualidade à natural afeição entre parentes próximos resultaria em excesso de libidinagem, conduzindo o homem para além dos limites da razão. E, em terceiro lugar, os ‘casamento próximo’ limitava os círculos de interação social, reforçava a solidariedade das parentelas e das aldeias, tornando-as unidades fechadas. O primeiro argumento procurava explorar uma preocupação básica, seja dos nobres, seja dos camponeses – a possibilidade de não haver herdeiro. O segundo argumento tinha por base a concepção do amor cristão [...] O terceiro argumento era de caráter mais claramente político: era preciso romper a solidariedade interna da aldeia e da parentela, submetendo ambas ao poder da Igreja (Woortmann e Woortmann, 1990, p. 20).

Ora, numa sociedade em grau avançado de urbanização como a brasileira, o papel de interdição sobre a endogamia exercido pela Igreja durante quase dois milênios parece, no mínimo, anacrônico. Em primeiro lugar, a queda geral da fecundidade já implica em redução do tamanho da parentela; depois, no mundo cada vez mais urbano das cidades brasileiras a Igreja perdeu o lugar de centro organizador dos encontros entre jovens em idade de casar; estes encontros ocorrem muito mais em função dos locais de trabalho, de estudo ou de lazer.

Parece claro, portanto, que a Igreja Católica tem perdido progressivamente funções importantes que manteve durante séculos e séculos a fio. A medida em que as sociedades modernas se afastam cada vez mais do padrão rural prevalente no mundo medieval, mais e mais a Igreja vai perdendo suas funções.

Além disso, a Igreja parece ter se tornado incapaz de acompanhar o rápido crescimento da população do país. Em termos materiais, devido a sua pouca flexibilidade; e em termos humanos, devido à desestabilização de mecanismos sociais milenares. Não parecem claros, no momento, que outros mecanismos poderiam substituir os antigos numa sociedade pós-transição demográfica. A eclosão do fenômeno carismático, uma reação nascida no interior da Igreja contra sua perda progressiva de forças no novo cenário do “mercado espiritual”, parece ser uma tentativa de reverter este quadro. É pouco provável, porém, que a Igreja volte a ter a importância que teve num Brasil anterior aos processos de modernização verificados nas últimas décadas.

IV. Conclusão

Tentamos delinear as principais tendências contemporâneas no espectro religioso brasileiro: declínio do catolicismo tradicional, crescimento dos evangélicos, multiplicação das minorias, e secularização, fim da hegemonia católica e ascensão de um crescente pluralismo religioso.

Embora haja fortes indícios de declínio da religiosidade, pelo menos para parte da população, não se pode dizer que a sociedade brasileira como um todo esteja mais secularizada. O crescimento dos pentecostais aponta uma intensificação no campo oposto, indicando polarização: parte da população tem cada vez menos vínculos com as religiões, ou pelo menos, com as religiões institucionalizadas; outra parte da população tem trocado a denominação católica, uma relação muitas vezes apenas nominal, por religiões onde os vínculos parecem ser mais intensos.

Esta polarização se dá também no interior do campo católico, com um acirramento do conflito entre a ala mais politizada do clero, e num certo sentido mais secularizada, e a ala carismática, que procura levar para o catolicismo os elementos de caráter mais carismático, aparentemente responsáveis pelo sucesso dos pentecostais.

O declínio numérico dos católicos acontece num momento em que a Igreja Católica enfrenta uma grave crise estrutural, não só no Brasil, mas no mundo todo⁵⁴, que se reflete em diversos aspectos institucionais.

Muitos destes aspectos estão ligados à urbanização. Camargo já notava, em 1970, uma descontinuidade provocada pela urbanização sobre o universo do catolicismo tradicional, tal qual praticado historicamente em boa parte do rural brasileiro:

Comparando o catolicismo tradicional rural e o urbano no Brasil, um contraste torna-se logo patente: o catolicismo urbano, diversamente do rural, não orienta efetivamente a conduta das pessoas, nem constitui o centro das determinantes valorativas da sociedade.

No mundo urbano, a religião tradicional católica é relegada a uma esfera da realidade ritualística e superficial que a desvincula dos valores e conhecimentos que no passado serviram para orientar a vida e pautar o comportamento. As decisões fundamentais da existência, no meio urbano, são orientadas por valores profanos característicos de uma sociedade competitiva e de uma ética leiga.

[...] O catolicismo rural dificilmente se mantém nas cidades, através de um ritualismo mecânico. Falta-lhe todo o contexto social a que está íntima e profundamente ligado e que lhe serve de apoio. Dessa forma, seus valores, conhecimentos e papéis tornam-se sem sentido: os valores mostram-se diversos dos existentes na sociedade inclusiva; os conhecimentos são díspares dos predominantes e inúteis fora do contexto rural; os papéis, finalmente, não encontram os padrões de inter-relação que lhes correspondem. O catolicismo rural, na cidade, torna-se fatalmente disfuncional (Camargo, 1970, p. 18).

No momento em que a sociedade brasileira avança com grande velocidade em seu processo de urbanização é natural que, pelo menos em termos relativos, o catolicismo tradicional tenha sua área de influência reduzida. Mas, ao que tudo indica, o papel desempenhado outrora pela Igreja no próprio interior das cidades tem se tornado mais pálido, a medida em que ela é incapaz de oferecer alívio ou soluções para os problemas que afligem as populações dos cada vez mais complexos centros urbanos do país. Nada soa mais extemporâneo do que uma passagem de Fernando de Azevedo em *A cultura brasileira*:

⁵⁴ Para uma análise da crise da Igreja Católica em âmbito mundial ver Wensierski, 1999, p. D1; para uma análise da crise das Igrejas nos Estados Unidos ver Wuthnow, 1997.

A Igreja desempenha, na cidade, um papel de primeira ordem; e o culto, entretido sob suas abóbadas, em suntuosas cerimônias e solenidades, as procissões o espalham nas ruas, com a magnificência de seus cortejos, entre as multidões ajoelhadas à passagem do Santíssimo, sob o púlpito sustentado por sacerdotes. As missões apostólicas e as visitas pastorais alargam cada vez mais as fronteiras religiosas, dilatando e fortalecendo seus domínios até as vilas e os últimos rincões do sertão. A posição social dos padres, nota Rugendas, nos princípios do século XIX, 'é um dos traços mais belos e característicos do espírito moral dos colonos do Brasil: são conselheiros, amigos da família, consoladores, mediadores nas dissensões [sic] e inimizades'. É ainda a Igreja que preside, pelo seu clero e especialmente pelas ordens religiosas, à formação da mocidade, nos conventos e nos colégios de padres. E [...] de um modo geral, escreve Viriato Correia, 'talvez não haja outro país que tenha como o Brasil a vida tão estreitamente ligada às batinas e aos buréis [...]' (Azevedo, 1963, p. 28).

Não é de hoje que a visão de Azevedo parece exagerada. Camargo já havia apontado o amplo gradiente de graus de adesão ao catolicismo, numa escala que vai dos meramente nominais aos praticantes. Num extremo estão aqueles que procuram a instituição religiosa só por ocasião dos ritos de passagem: batismo, casamento e sacramento dos enfermos, já que a celebração dos momentos de passagem pelas diversas fases do ciclo vital parece ser das poucas instituições que ainda não encontraram sucedâneos secularizados. Num outro extremo da escala estão aqueles que freqüentam com maior ou menor regularidade rituais e sacramentos, seguindo mais ou menos intensamente os preceitos canônicos.

Não sabemos exatamente em que ponto deste gradiente passa o limite que separa aqueles que se dizem identificados com uma religião daqueles que se dizem sem-religião. Não há dúvida, porém, que um aumento da freqüência dos que se dizem sem-religião reflete uma alteração significativa na curva de religiosidade da população brasileira (Glenn, 1987).

O catolicismo tinha mecanismos institucionais enraizados no meio rural que garantiam um fluxo ininterrupto de recursos humanos, mecanismos estes em funcionamento na Europa desde a Idade Média. A queda recente e generalizada da fecundidade, inclusive no meio rural, pode ter ajudado a desestabilizar estes mecanismos. Não está muito claro ainda quais mecanismos urbanos irão substituir as antigas estratégias de sociais de incentivo do celibato eclesiástico a medida em que prossegue a urbanização no país.

Com sua estrutura centralizada e fortemente hierarquizada, a Igreja Católica tem tido enormes dificuldades para acompanhar a dinâmica demográfica brasileira, principalmente o crescimento das fronteiras de expansão, e da periferia das regiões metropolitanas. Evangélicos, com uma estrutura autônoma e descentralizada, são capazes de acompanhar os deslocamentos das fronteiras de expansão com mais eficácia. Eles têm sido também muito ágeis ao explorar os “vazios espirituais” criados nas periferias metropolitanas que crescem a taxas mais altas do que a estrutura material e de recursos humanos da Igreja católica consegue acompanhar.

Outro aspecto importante através do qual aparece o declínio das instituições católicas é o recente aumento do número de arranjos familiares não-canônicos (Berquó, 1998). Como mostram Goody, e Woortmann e Woortmann, as instituições que regem os arranjos familiares tradicionais tem sua origem em leis da Igreja, em vigor pelo menos desde a Idade Média. Tudo se passa como se a modernização, a urbanização e a secularização nos afastassem cada vez mais desta matriz original, cujas raízes estão plantadas em um passado remoto.

O Rio de Janeiro parece ser um caso onde todos estes fatores estão bastante exacerbados: é a UF onde a urbanização está mais avançada, e onde uma tradição de independência intelectual e espiritual em relação à Igreja Católica é evidente em fenômenos religiosos como o Espiritismo e a Umbanda (Brown, 1986). O enorme prestígio desfrutado pelo positivismo na história intelectual do Rio de Janeiro também poderia ser apontado como precursor da ascensão dos sem-religião de hoje em dia. Mas ao que tudo indica, o Rio está longe de ser um caso isolado e apenas exemplifica tendências que, de forma ainda não tão intensa, movidos por forças estruturais, estão atuando no interior da sociedade brasileira em seu conjunto.

O Brasil parece um bolo cuja massa cresceu muito e já não cabe mais na forma original. As religiões tradicionais estão em declínio como a católica, ou crescem lentamente, como é caso dos

evangélicos tradicionais. As que mais crescem são atores relativamente recentes no cenário religioso brasileiro: principalmente os evangélicos pentecostais, e os sem religião.

Religião é um fenômeno cultural e as tendências demográficas esboçadas podem ser revertidas caso hajam fatores históricos que atuem no sentido de revalorizar a visão religiosa de mundo. No caso da Igreja Católica, porém, sua fraqueza decorre dos mesmos fatores que a tornaram tão poderosa no passado. Seu profundo enraizamento no universo rural, decorrente do seu domínio absoluto nas próprias estruturas do mundo medieval, era seu principal ativo numa sociedade tradicional. Mas agora é seu maior passivo, no momento em que o rural tradicional desaparece ou vai sendo transformado pelas inelutáveis forças da modernização.

No momento, portanto, assistimos a uma polarização: de um lado um crescimento da secularização, com uma proporção cada vez maior dos brasileiros se dizendo sem religião. Por outro, um crescimento dos pentecostais, que tem se notabilizado por oferecer oportunidades de uma vinculação mais forte com o plano religioso, talvez como um tipo de reação à secularização.

Judeus não estão sujeitos a serem atraídos pelos pentecostais mas são seriamente abalados pela secularização. A forma pela qual a secularização afeta os judeus é complexa e envolve simultaneamente dimensões demográficas, sócio-econômicas e culturais. A dialética da identidade judaica numa sociedade como a brasileira passa ao mesmo tempo pelo plano religioso e pelo plano étnico. Estes fatores combinados parecem atenuar a força da secularização. Como veremos no próximo capítulo, judeus ainda dão mais importância do que outros grupos à religião quando casam; são ainda enterrados em cemitérios separados quando morrem; e na maioria identificam seus filhos como também sendo judeus quando nascem.

Mas afora estes momentos especiais do ciclo vital, verdadeiros *ritos de passagem* que, exatamente por isso, exigem *rituais* para os quais não há sucedâneo secular, a religião tem perdido força na mesma proporção em que a sociedade brasileira se moderniza.

CAPÍTULO III - Demografia da comunidade judaica brasileira

I. Conceitos e definições

Estudos demográficos sobre judeus, em qualquer parte do mundo, envolvem dificuldades inerentes a qualquer tentativa de definir, identificar e enumerar minorias étnicas e religiosas. No caso dos judeus, as dificuldades são ampliadas devido ao caráter único deste grupo, onde se mesclam de forma muito particular dimensões religiosas, étnicas, culturais e históricas (Schmelz e DellaPergola, 1992).

Em sociedades afetadas por intensos processos de secularização, aculturação e interação, como é o caso da brasileira, os contornos sociais que separam diversos grupos religiosos, étnicos ou culturais deixam de ser clara e rigidamente definidos. Este aspecto é relativamente novo para os judeus, principalmente para aqueles provenientes da Europa, onde durante séculos permaneceram isolados e segregados por uma legislação discriminatória.

No caso brasileiro, como em muitos países fora de Israel, diferentes tipos de identificação entre indivíduos e o grupo de religião judaica podem coexistir. Afinal, não sendo a identidade religiosa regulada legalmente, indivíduos podem mudar de religião ao longo da vida⁵⁵. Podem, também, experimentar diferentes graus de identificação com o judaísmo, qualquer que seja a maneira como é entendido este complexo religioso e cultural. Indivíduos nascidos de pais judeus podem se converter formal ou informalmente para outra religião ou simplesmente engrossar o cada vez mais numeroso grupo de brasileiros que se declaram "sem religião".

⁵⁵ A possibilidade de "experimentar" religiões diferentes é um novo aspecto do campo religioso. Alguns denominam esta tendência de "experimentalismo religioso" (Tamney e Dondran, 1980, p. 267). Outros comparam o campo religioso a um "mercado espiritual" onde indivíduos cada vez mais podem escolher sua religião como escolhem bens no mercado de consumo em contraste com o caráter coercitivo prevalente no passado, quando a religião era outorgada através das gerações (Berger, 1985).

Estas mudanças de identidade, além do mais, são reversíveis: pessoas para quem a religião era significativa na composição de sua identidade em algum momento da vida podem mudar mais tarde. Como já foi discutido, alguns indivíduos tendem a afirmar ou negar a identidade religiosa dependendo das circunstâncias. A ocasião da entrevista censitária, por exemplo, pode suscitar o temor de revelar a identidade religiosa perante um agente do Estado.

Outro problema é que há diferentes maneiras de se identificar como sendo “judeu”. Uma delas é do ponto de vista religiosa, mas há um número significativo de pessoas que se identificam como tal sob um ponto de vista étnico, cultural, sociológico, histórico, ou ainda uma combinação destes fatores.

Uma limitação dos dados provenientes dos censos demográficos do IBGE diz respeito ao fato que estes dados se referem aos que se definem como judeus por religião. Nada nos diz sobre os que se identificam como judeus por outro critério – por exemplo, judeus que se identificam como tal do ponto de vista étnico, mas que são agnósticos e, portanto não se identificam como da “religião” judaica.

Mas qual é exatamente este limite? Uma vantagem de se trabalhar com judeus é que como eles estão espalhados por diversos países do mundo, é sempre possível encontrar um levantamento censitário que nos dê pistas para questões como esta. O Canadá, por exemplo, é um dos poucos países do mundo onde judeus são reconhecidos pelo censo através de dois aspectos: por um lado, através do critério etnia e nacionalidade, e por outro, através da pergunta sobre religião. Por isso, as informações censitárias sobre judeus canadenses são excepcionalmente úteis para compreender como a questão da identidade judaica se articula segundo estes dois critérios (Millman, 1983, p. 46).

Nos primeiros censos do século realizados no Canadá havia pouca discrepância entre o número de judeus enumerados pelos critérios etnia e religião. Mas os censos seguintes começaram a registrar discrepâncias cada vez maiores: uma parcela cada vez maior da população judaica não se

identificava sob a perspectiva étnica. Por isso, a partir do censo de 1971, a definição de judeu por etnia foi alterada de forma que qualquer um que se identificasse como judeu por religião era automaticamente classificado como judeu por origem étnica. Com este recurso, os dados voltaram a ser reconciliados: no censo canadense de 1971, judeus por etnia apresentaram tamanho 7% maior do que os judeus por religião.

A experiência canadense ensina que o critério duplo proporciona uma visão mais rica, mas se tivermos que escolher entre um ou outro, o critério religião é mais significativo. Como as comunidades judaicas do Brasil e do Canadá têm origem semelhante, podemos assumir sem grandes riscos que o uso do critério religião pelo censo brasileiro acaba capturando uma grande parcela da população judaica – talvez algo em torno de 90%. E se a experiência canadense sugere cautela quando estimamos o tamanho do grupo, eles dão segurança quando analisamos sua estrutura, já que estamos trabalhando com uma amostra excepcionalmente significativa.

Outro elemento importante na discussão sobre os dados censitários diz respeito aos casamentos mistos, fenômeno que atinge uma proporção cada vez maior dos casamentos judaicos, calculado por alguns como atingindo atualmente nada menos do que a metade de todos os casamentos envolvendo pelo menos um parceiro judeu (Sorj, 1997a). Enquanto alguns casais optam por unificar o lar, um dos cônjuges adotando a religião do outro, há uma parcela considerável de casos em que cada cônjuge mantém sua própria identidade. Os filhos destes casais mistos costumam ser expostos às diferentes tradições dos pais, a partir das quais constroem sua própria identidade.

Estes padrões bastante fluidos, e muito dependentes de opções individuais, implicam que o conceito de população judaica não é simples e nem uniforme, permitindo diferentes interpretações. Afinal, uma vez interessados em determinar o tamanho, composição e estrutura da população judaica, as questões metodológicas se impõem: como definir quem é judeu? E aqueles que não se definem como judeus, mas vivem em domicílios com familiares judeus, devem ser contados? E os

que nasceram e foram criados judeus, mas que ao longo da vida, e em sintonia com o processo de secularização da sociedade moderna, se afastaram de qualquer relação religiosa com o mundo?

Schmelz e DellaPergola (1992, p. 485) desenvolveram um quadro conceitual bastante útil para conciliar estas dificuldades com as tradicionais ferramentas da demografia. Eles propõem a distinção de três grupos diferentes:

Núcleo central: todo aquele que, quando questionado, se identifica como judeu; ou, se o respondente da pesquisa é outro membro do domicílio, é assim identificado. Inclui os que se converteram, formal ou informalmente. Exclui os que, embora descendam de judeus, adotaram outra religião, bem como aqueles que, embora não tenham se convertido formalmente, se identificam com outras religiões ou como pessoas "sem religião". Esta definição, intencionalmente ampla, reflete posicionamentos subjetivos ao invés de qualquer tipo de definição religiosa ou legal.

População judaica estendida: inclui o núcleo central e mais todos aqueles que tem algum laço de parentesco com judeus, mas que não se definem como tal no momento da investigação -- sejam levantamentos censitários oficiais ou pesquisas específicas. Estes "não-judeus de origem judaica" incluem aqueles que adotaram outra religião ou que se dizem "sem religião" quando indagados.

População judaica ampliada: nesta acepção mais ampla, engloba a população judaica estendida além de todos os membros não-judeus de seus domicílios, tais como esposas e crianças.

No presente trabalho, devido à natureza dos dados censitários, usaremos apenas dois conceitos: o núcleo central (ou população judaica nuclear), definido como o grupo formado por todos aqueles que se identificam como judeus ou são assim identificados pelo respondente da

entrevista censitária; e população estendida, definida como o grupo formado por todos aqueles que habitam domicílios ⁵⁶ onde exista pelo menos uma pessoa de religião judaica.

Os dados publicados pelos censos demográficos brasileiros referem-se ao núcleo central da população judaica. Quanto ao conceito ampliado, será objeto de análise específica através de processamentos especiais onde foram identificados os domicílios onde havia na data do censo pelo menos uma pessoa de religião judaica.

No passado, estes grupos conceituais tendiam a se sobrepor. Por ocasião do censo brasileiro de 1940, por exemplo, secularização, aculturação e casamentos mistos eram fenômenos ainda incipientes. As principais ondas migratórias, vindas principalmente da Europa, tinham acabado de chegar, e a comunidade judaica apenas iniciava seu processo de enraizamento em solo brasileiro. As distâncias culturais eram maiores, e as fronteiras, portanto, mais definidas.

À medida que nos afastamos do censo de 1940, porém, e a medida em que a comunidade amadurece, se enraíza, e interage com os demais grupos religiosos, estes fenômenos se acentuam e as diferenças entre os conceitos tendem a crescer.

Quando se fala de religião no Brasil na segunda metade do século 20, as mudanças de identidade não podem ser desconsideradas. O fluxo atitudinal, ou seja, o saldo líquido num determinado momento entre os que adotam uma religião e os que a abandonam, está longe de ser desprezível. No momento, por exemplo, uma dimensão importante do fluxo atitudinal é a secularização: um processo histórico de longo alcance, profundamente enraizado na história do Ocidente, e que tende a tornar os indivíduos menos propensos a adotar uma perspectiva religiosa do mundo. Este fenômeno atua tanto entre os judeus quanto entre outros grupos religiosos, sendo um traço característico do campo religioso brasileiro das últimas décadas. Do ponto de vista

⁵⁶ Na prática, usamos indistintamente os conceitos de domicílio e/ou família. No caso dos judeus, a presença de mais de uma família por domicílio é insignificante.

demográfico, se expressa por um aumento significativo dos "sem-religião", assunto analisado no capítulo anterior.

Um fluxo no sentido contrário diz respeito à revalorização da religião. No caso dos judeus, por exemplo, existe um movimento de conversões por parte de brasileiros que se descobrem descendentes de cristãos-novos e marranos, de judeus que no passado foram obrigados a abandonar a fé para fugir das perseguições da Inquisição, e que agora querem retornar a religião original dos seus antepassados. O fenômeno é culturalmente significativo, mas sua dimensão quantitativa ainda não é perceptível, pelo menos no período analisado.

Do ponto de vista da análise demográfica, não há como quantificar os fluxos atitudinais que se verificam no Brasil atualmente já que os totais enumerados pelo censo são resultado não só do fluxo atitudinal, mas também do crescimento vegetativo e do saldo migratório. Sabemos apenas o resultado final desta equação, mas não as variáveis intermediárias ⁵⁷.

No momento, o saldo líquido do fluxo atitudinal é negativo para a maior parte dos grupos religiosos tradicionais, sendo positivo apenas para os evangélicos. A tendência no sentido da indiferença religiosa é bem maior do que qualquer movimento em sentido contrário, para a maior parte dos grupos religiosos brasileiros. Esta tendência pode arrefecer ou até mudar de sentido no futuro. No momento, porém, é uma tendência muito forte não só entre judeus brasileiros, mas entre todos os judeus da diáspora (Schmelz, 1981).

⁵⁷ Para dimensionar os fluxos atitudinais seria necessária uma pesquisa específica, que indagasse a religião anterior do entrevistado.

II. Qualidade dos dados

Com exceção do censo de 1960, os censos demográficos brasileiros são considerados de boa qualidade. Em relação aos levantamentos anteriores, os de 1940 e 1950, parece não haver ressalvas mais sérias. No caso específico da declaração de religião, estes censos ainda não haviam adotado o procedimento amostral (que começou com o censo de 1960); seus resultados, portanto, não trazem embutido o erro amostral.

Se existe alguma ressalva a ser feita nestes levantamentos, seria no sentido de se temer uma subenumeração do contingente rural do país. Afinal, na época, grande parte da população brasileira ainda vivia no campo e os meios de comunicação eram precários ou inexistentes, o que dificultava o acesso dos agentes censitários. Os judeus, no entanto, caracterizam-se por ser um grupo universalmente urbano e, portanto, infensos a este tipo de erro.

Muito diferente, é claro, é o caso do censo de 1960. Como se sabe, este levantamento foi marcado por falhas e ficou, em grande parte, incompleto. Apenas os dados para as UFs Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Espírito Santo, Santa Catarina, o então Estado da Guanabara, Acre, Rondônia, Roraima e Amapá foram globais; para as demais Unidades da Federação, a globalização dos dados, ao invés de resultado da aplicação do questionário universal, foi baseada na expansão da amostra (Levy, 1980, p. 94). Como veremos, este é o único levantamento cujas informações são inconsistentes com a série histórica.

Já o censo de 1970 não enumerou os judeus separadamente. Como vimos, pela primeira vez desde 1940 a pergunta sobre religião, ao invés de aberta, foi fechada e previamente codificada. Assim, as minorias religiosas acabaram misturadas na categoria "outras". É uma pena que este levantamento não traga dados sobre a população judaica: na data de sua execução, a comunidade consolidava sua presença no país, e uma radiografia censitária neste momento seria uma referência histórica importante.

O censo de 1980, também considerado como um dos melhores levantamentos censitários do país, publicou além dos resultados da variável religião por município, resultados distritais para as capitais das UF's. Como os judeus estão majoritariamente concentrados justamente nestas capitais, esta enumeração oferece uma oportunidade única para se analisar a distribuição espacial dos judeus no interior das metrópoles brasileiras. Como o de 70, o censo de 1980 também está disponível para processamentos especiais, possibilitando uma radiografia ainda mais ampla dos diversos grupos religiosos brasileiros.

O censo de 1991, por sua vez, introduziu uma nova metodologia amostral. A mudança altera significativamente a precisão dos resultados, sobretudo quando se trata de uma pequena minoria como é o caso dos judeus. A informação censitária de 91, portanto, deve ser considerada com mais cautela do que as anteriores, já que traz embutida a possibilidade de erros amostrais maiores.

Os dados de 91 também estão disponíveis para processamentos especiais, o que torna este levantamento outra preciosa fonte de informações para a construção de um quadro demográfico apropriado da comunidade judaica brasileira.

A qualidade dos dados, de qualquer forma, deve ser vista dentro do contexto mais amplo de indeterminação conceitual da variável religiosa. Afinal, estamos lidando com uma realidade mais fluida do que as variáveis demográficas convencionais, que depende de uma atitude identificatória por parte do entrevistado, atitude esta em parte subjetiva.

O que não quer dizer que os dados sejam inconsistentes. Na verdade, os resultados fornecem um quadro bastante claro e preciso dos judeus brasileiros, consistente com as poucas pesquisas específicas disponíveis sobre o grupo, baseadas em abordagens de outra natureza, e com as hipóteses deduzidas a partir do estudo da história demográfica dos judeus em seus países de origem.

III. Aspectos demográficos da comunidade judaica brasileira

1) Evolução e distribuição espacial

Os resultados globais publicados pelos censos do IBGE para o grupo de religião judaica ao longo do período que vai de 1940 a 1991 são apresentados na tabela 47. Leve-se em conta que estas informações se referem à população nuclear, conforme anteriormente definido. Em torno deste núcleo, devido à interação crescente entre judeus e a sociedade brasileira em geral, situa-se uma população judaica estendida (judeus e não-judeus conviventes).

Parece consistente com as informações sobre a imigração e com a historiografia judaica em geral que por volta de 1940 o tamanho da comunidade se situava em torno das 55 mil pessoas, tendo crescido para quase 70 mil por volta do censo de 1950. Independente dos ajustes necessários para 1960, o grupo teria atingido seu tamanho máximo em algum ponto entre as décadas de 60 e 80, tendo a partir de então entrado em declínio, chegando ao censo de 1991 com pouco mais de 86 mil pessoas.

Tabela 47. População judaica no Brasil nas datas dos censos, por situação de domicílio urbano ou rural, e segundo ajustes propostos

	1940	1950	1960	1980	1991
IBGE total	55.563	69.955	96.199	91.795	86.417
Urbana			86.038	89.969	85.821
Rural			10.161	1.826	596
Ajuste de Schmelz e DellaPergola	56.000	70.000	86.000	90.000	
Ajuste proposto	56.000	70.000	86.000	90.000	86.000

Fontes: FIBGE; Schmelz e DellaPergola, 1985, p. 74.

Para avaliar a consistência das informações dos censos brasileiros, Schmelz e DellaPergola (1985, p. 60) investigaram até que ponto os totais incluíam a presença de judeus em áreas rurais.

Estes autores, que fizeram o mais amplo estudo existente sobre judeus da diáspora, argumentam que residência rural é inconsistente com "uma população judaica moderna" e propuseram um ajuste excluindo os judeus rurais. O censo de 1960, por exemplo, enumerou 10.161 judeus rurais (10,56% do total), tendo este número se reduzido consideravelmente nos censos posteriores.

De fato, como já vimos, a vocação urbana é uma característica determinante das populações judaicas modernas. Ao chegar ao Brasil, em números cada vez maiores a partir da década de 20, os judeus encontraram um país que se urbanizava rapidamente, em transição de uma economia sob a hegemonia do café para uma sociedade industrial. Dada sua vocação urbana e sua falta de experiência na agricultura, como seria de se esperar, a maioria dos judeus se fixou nos então emergentes centros urbanos.

No caso do Estado de São Paulo, por exemplo, já existia uma rede urbana ampla e diferenciada – uma herança da etapa anterior caracterizada pela hegemonia do café. O que ainda levou muitos judeus a se instalar inicialmente no interior. Contribuiu para isto a existência de uma malha ferroviária bastante desenvolvida, também herança do café (Hogan, Oliveira e Sydenstricker, 1986, p. 5). Em breve, porém, a balança tenderia para a capital e mesmo os que haviam se instalado inicialmente no interior acabariam migrando para a metrópole paulista ⁵⁸.

Os judeus "rurais" de 1960 podem expressar a realidade de regiões do interior do Estado que, embora já experimentassem ocupações urbanas, ainda eram classificadas como rurais. O ajuste dos demógrafos israelenses Schmelz e DellaPergola, portanto, parece muito sumário e requer uma verificação mais cuidadosa.

O fato é que uma análise da informação censitária de 1960 mostra a presença de judeus em muitos municípios onde eles não aparecem nem antes nem depois. Em Santa Catarina, por exemplo,

o censo de 1960 apontou a presença de judeus em nada menos do que 80 municípios, contra apenas 21 em 1940, 22 em 1950, e 13 em 1980. Por isso, o total de 1960 parece bastante afetado por sobreenumeração (tabela 48).

Tabela 48. Santa Catarina: Número de Municípios com judeus, e total de judeus na UF nas datas dos censos 1940-1980

	1940	1950	1960	1980
Municípios com judeus	21	22	80	13
Total de judeus na UF	116	157	769	244

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Portanto, a simples eliminação dos judeus rurais não parece ser o melhor ajuste. Judeus rurais apareceram novamente em 1980 e em 1991, mas em proporções bem menores: 1,99% do total em 1980 e 0,69% em 1991.

A discussão sobre a propriedade do ajuste proposto por Schmelz e DellaPergola, suprimindo judeus rurais, já explicita o caráter basicamente urbano dos judeus da diáspora. Sua presença nas cidades parece ser uma característica tão incontestável, que a variável situação de domicílio é tomado como teste de consistência. O censo de 1980 apontou que 98% dos judeus brasileiros viviam em áreas urbanas, chegando a mais de 99% no censo de 1991. A questão é mais de ocupação urbana do que propriamente de domicílio. Haveria que se averiguar, por exemplo, se estas áreas rurais não correspondem ao que vem sendo chamado na literatura de “novo rural brasileiro” (Graziano da Silva, 1999). Ou ainda, locais de segunda residência, ou ainda, destino de movimentos de contra-urbanização.

⁵⁸ É o caso, por exemplo, da família do historiador Boris Fausto, que se instalou inicialmente em São José do Rio Preto, tendo mais tarde se dirigido para a capital (Fausto, 1997).

Para compreender melhor a questão, analisamos a situação de domicílio dos judeus da Região Sudeste utilizando a nova classificação do IBGE que, em 1991, utilizou oito diferentes categorias⁵⁹. O objetivo aqui não é o de proceder a uma exegese dos poucos judeus rurais mas compreender melhor os novos critérios (tabela 49).

Tabela 49. Pessoas de religião judaica da Região Sudeste por situação de domicílio, na data do censo de 1991

Situação urbana			Situação rural				Total
Cidade ou vila		Área urbana isolada	Aglomerado rural			Zona Rural exclusive aglomerado	
Área urbanizada	Área não urbanizada		De extensão urbana	Isolado			
				Povoado	Núcleo		
(1)		(2)	(3)			(4)	
70.722		107	77			62	70.968

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(1) Área legalmente definida como urbana, caracterizada por construções, arruamentos, e intensa ocupação humana; as áreas afetadas por transformações decorrentes do desenvolvimento urbano e aquelas reservadas à expansão urbana.

(2) Área definida por lei e separada da sede distrital (ou municipal) por área rural ou por um outro limite legal.

(3) Localidade situada em área legalmente definida como rural caracterizada por um conjunto de edificações permanentes e adjacentes, formando área continuamente construída, com arruamentos reconhecíveis ou dispostos ao longo de uma via de comunicação, e está localizada a menos de 1 km de distância da área efetivamente urbanizada de uma cidade ou vila ou de um Aglomerado Rural já definido como de Extensão Urbana, possuindo contigüidade em relação aos mesmos. Constitui simples extensão da área efetivamente urbanizada com loteamentos já habitados, conjuntos habitacionais, aglomerados de moradias ditas subnormais, ou núcleos desenvolvidos em torno de estabelecimentos industriais, comerciais ou de serviços.

(4) Área externa ao perímetro urbano exclusive as áreas de aglomerado rural.

⁵⁹ Para uma discussão sob uma perspectiva econômica das novas categorias do IBGE usadas tanto nos censos como nas PNADs, ver Graziano da Silva, 1999.

A ampliação do espectro de classificação, resultado da crescente complexidade e diferenciação do processo de urbanização no Brasil, é mais uma convenção do que qualquer outra coisa (Faria, 1991, p. 98).

Assim, vemos que mesmo as 77 pessoas de religião judaica classificadas como rurais, na situação “aglomerado de extensão urbana”, podem ter alguma ocupação tipicamente urbana, englobada na definição “núcleos desenvolvidos em torno de estabelecimentos industriais, comerciais ou de serviços”. Já as 62 pessoas na situação “zona rural, exclusive aglomerado rural”, podem estar em sítios ou residências de campo. O que importa é que as transformações no rural brasileiro tem sido tamanhas, que a partir de 1991 mesmo alguém classificado como rural poderia sob um critério mais econômico ser visto como desempenhando funções mais típicas das cidades do que daquilo que se convencionou denominar de campo.

Uma tabulação especial para identificar os municípios da Região Sudeste onde encontramos pessoas de religião judaica em situação rural (na categoria 4, ou seja, “exclusive aglomerado”), é apresentada na tabela 50, todos eles situados no Estado de São Paulo. Alguns, como Taubaté ou Mogi das Cruzes, parecem consistentes com a idéia de que a situação rural é apenas uma contingência -- ou uma segunda residência transformada em domicílio definitivo. Quanto aos demais, seria difícil julgar sem um conhecimento mais empírico.

Tabela 50. Domicílios com pessoas de religião judaica, em situação rural, por Município - Região Sudeste, 1991

Município	Domicílios com judeus
ALTINOPOLIS	1
LUZ	1
MEDEIROS	1
MOGI DAS CRUZES	1
PARACATU	1
PARAIBA DO SUL	1
PEDRA BELA	1
TACIBA	1
TAUBATE	1

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Após esta digressão sobre a questão da localização espacial dos judeus dentro do sempre dinâmico processo de diferenciação urbano/rural, voltemos à dinâmica e a distribuição da população judaica no espaço territorial brasileiro.

O crescimento da comunidade judaica brasileira foi intenso em dois momentos distintos: um que começa no meio da década de vinte e vai até 1937; e outro que começa no pós-guerra e vai até 1960. Assim, o primeiro dado censitário, o de 1940, já é resultado dos fluxos das décadas de 20 e 30. A partir de 1940, os dados retratam com clareza os novos movimentos: os fluxos do pós-guerra, na segunda metade da década de 40, decorrentes da ampla relocação de judeus sobreviventes do holocausto, e a imigração proveniente do Egito, do Líbano, e do Norte da África a partir dos anos 50.

O ritmo de crescimento, portanto, manteve-se razoavelmente constante entre 1940 e 1960. Só na década de 40, o grupo cresceu 25,9%, e nos anos 50 outros 23%. Este crescimento, no

entanto, foi basicamente por migração, já que a maior parte destes fluxos era composta de grupos que já tinham passado pela transição demográfica, apresentando níveis baixos de fecundidade. A partir dos anos 60, com o fim dos fluxos migratórios, o tamanho da comunidade tende a se estabilizar: os judeus cresceram apenas 6,7% nos vinte anos entre 1960 e 1980 (lembrando que não há informação para 1970 já que neste levantamento judeus não foram enumerados separadamente).

Neste período registrou-se, pela primeira vez, um fluxo de saída, constituído por aqueles que emigraram para Israel. Embora fossem registrados casos individuais a partir da criação do Estado judeu em 1948, o principal fluxo ocorreu a partir dos anos 60: foi apenas depois da sua primeira década de existência que Israel se consolidou como nação, passando a exercer atração sobre judeus da diáspora, inclusive os da América Latina (Sotero, 1998).

Baseados em dados do censo israelense, Schmelz e DellaPergola (1985, p. 70) afirmam que cerca de 1.400 pessoas deixaram o Brasil em direção a Israel durante os anos críticos do estabelecimento do Estado judeu, o período 1948-1961. E outros 7.000 no período 1961-1983. Apenas uma pequena parte retornou, já que imigrantes provenientes da América Latina exibem taxas baixas de re-emigração. Em termos líquidos, a imigração para Israel não chegou a atingir mais do que sete mil indivíduos desde a criação do Estado judeu até 1983.

Note-se que no período 1960-1980, enquanto o tamanho da comunidade judaica brasileira se estabilizou, o Brasil como um todo experimentou o auge de seu crescimento: nestes vinte anos a população do país passou de pouco mais de 70 para quase 120 milhões, um crescimento de 70% em duas décadas.

Essa diferença de ritmo de crescimento expressa bem a distância que separa judeus dos brasileiros em geral em termos do *timing* de seus processos de transição demográfica, refletindo na evolução da porcentagem de judeus no conjunto da população brasileira: de aproximadamente

0,13% registrado em 40 e 60, os judeus passaram a 0,08% em 1980, e a 0,06% do total de brasileiros em 1991. A diferença nas taxas de crescimento pode ser melhor observada na tabela 51.

Tabela 51. População judaica e total do Brasil nas datas dos censos, e taxas geométricas de crescimento anual nos períodos intercensitários (TGCA)

	1940	TGCA (% a. a.)	1950	TGCA (% a. a.)	1960	TGCA (% a. a.)	1980	TGCA (% a. a.)	1991
Judeus	55.563	2,30	69.955	2,07	96.199	0,32	91.795	-0,55	86.417
Brasil total (1.000)	41.165	2,33	51.942	2,99	70.070	2,66	119.099	1,90	146.816

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Nas décadas de 40 e 50 o crescimento por migração dos judeus acompanhou de perto o crescimento vegetativo dos brasileiros como um todo. Mas já a partir dos anos 60, e durante a década de 70, quando a taxa de crescimento brasileira atingiu 2,66% ao ano, os judeus ficaram praticamente estagnados. Nos anos 80, como desdobramento de sua transição demográfica, a taxa brasileira se viu reduzida para 1,90%, enquanto o grupo judeu entrou em declínio, apresentando no intervalo censitário 1980-1991 uma taxa geométrica de crescimento anual negativa de 0,55% ao ano.

A partir de 1980, tendo os fluxos migratórios de judeus se tornado insignificantes, o resultado global dos saldos vegetativo, migratório e atitudinal levou o total de judeus no Brasil a ver, pela primeira vez, seu número diminuído: de 90 mil em 1980 para pouco mais de 86 mil em 1991, uma queda expressiva de 4,6% em apenas onze anos.

Entre as causas deste declínio encontram-se saldos vegetativo e atitudinal negativos, e provavelmente um saldo migratório também negativo. Há informações de que os judeus fizeram parte dos fluxos migratórios de saída do Brasil verificados a partir dos anos 80 (Patarra e Baeninger, 1995; Braga Martes, 1999). Carvalho (1996) estimou que pelo menos um milhão de brasileiros

teriam saído do país na década de 80. Sabe-se que estes fluxos são basicamente urbanos, em grande parte provenientes das metrópoles e, em parte, constituída por profissionais e empresários (Margolis, 1993). Judeus estão desproporcionalmente concentrados nestas áreas e setores. É razoável supor que integraram os fluxos de saída em proporção maior do que sua participação na sociedade brasileira como um todo ⁶⁰.

Ao nos voltarmos para a distribuição espacial dos judeus no Brasil mais uma vez é preciso fazer uma ressalva em relação aos limites de confiança dos dados censitários. Agora, ao invés dos dados agregados para o conjunto do país estamos trabalhando com unidades cada vez menores: regiões, Unidades da Federação, Municípios e distritos, alguns sediando agrupamentos de tamanho bastante reduzido. À medida que fechamos o foco da análise aumenta a indeterminação dos dados.

Ao analisarmos a tabela 52, notamos que a distribuição dos judeus pelas regiões do país está relacionada com a época de chegada, e com os desdobramentos espaciais da dinâmica da própria sociedade brasileira como um todo.

Tabela 52. População de religião judaica por regiões nas datas dos censos

Região/UF	1940	1950	1960	1980	1991
Sudeste	43.476	55.402	70.147	75.493	70.960
Sul	7.768	9.545	11.341	10.982	10.614
Nordeste	2.180	3.071	2.628	2.600	1.693
Norte	1.562	1.791	1.390	1.394	2.308
Centro-Oeste	80	148	532	1.326	841
TOTAL	55.563	69.955	96.199	91.795	86.416

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

⁶⁰ São conhecidos casos de judeus que imigraram para os Estados Unidos, principalmente para Miami. Mais recentemente tem se notado um fluxo para a Austrália (Altschuler, 1999).

Sudeste e Sul são as regiões mais relevantes quando falamos da presença judaica no país. O Norte e o Nordeste são sedes de comunidades relativamente pequenas, formadas por descendentes de pioneiros que chegaram ao Brasil ainda em ciclos econômicos anteriores à industrialização, ou que aportaram no país nos portos de Belém, Manaus, Recife e Salvador, e ali se estabeleceram. Além de pouco numerosas, já estão em processo de declínio (com a curiosa exceção do Pará refletindo no resultado da Região Norte como um todo). O crescimento da comunidade na região Centro-Oeste, por sua vez, é resultado da situação particular da Capital Federal.

A Região Sudeste é a que agrega a maior parcela do grupo, principalmente nos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Estas UFs concentram o grosso da colônia judaica brasileira, tendo sido destino dos grandes fluxos migratórios do século 20. Com a localizada exceção do Centro-Oeste, a Sudeste foi a única região onde o número de judeus cresceu significativamente no período 1940-1980, só passando a declinar a partir de 1980.

A evolução da população judaica em tamanhos relativos pode ser vista na tabela 53.

Tabela 53. Judeus por grandes regiões nas datas dos censos (em percentagem)

Região	1940	1950	1960	1980	1991
Sudeste	78,2	79,2	72,9	82,2	82,1
Sul	14,0	13,6	11,8	12,0	12,3
Nordeste	3,9	4,4	2,7	2,8	2,0
Norte	2,8	2,6	1,4	1,5	2,7
Centro-Oeste	0,1	0,2	0,6	1,4	1,0
TOTAL	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

A Região Sul é a segunda mais significativa, principalmente devido ao Rio Grande do Sul, terceira UF em número de judeus depois de São Paulo e Rio. A região manteve o tamanho do grupo judeu praticamente estável a partir de 1950. Embora sede de um dos primeiros núcleos de colonização judaica no país, o Rio Grande do Sul parece não ter podido competir com São Paulo a partir da década de 50 como destino dos novos fluxos. O Paraná, por outro lado, tem visto crescer sua comunidade de forma sistemática a partir de 1940. A pequena recuperação na Região Sul como um todo entre 1980 e 1991 se deve unicamente ao dinamismo paranaense.

A Região Norte, por sua vez, é sede de uma comunidade pequena mas notavelmente estável durante o período 1940-1980. A presença de judeus na região é antiga: data de 1826 o estabelecimento da primeira comunidade judaica em Belém do Pará (Avni, 1992, p. 103). Mais tarde a Região Norte recebeu as primeiras correntes migratórias que trouxeram, ainda no século passado, judeus sefaradís provenientes do Marrocos para a Amazônia. Atraídos pelo ciclo da borracha, instalaram-se ao longo da rede fluviária amazonense, onde desenvolveram atividades comerciais pioneiras na região (Blay, 1997). Mesmo na Amazônia do século 19, judeus se estabeleceram no limite possível das ocupações urbanas.

Embora pequena e estável, a comunidade da região chegou a crescer entre 1980 e 1991, devido basicamente ao crescimento metropolitano de Belém do Pará. O Norte praticamente dobrou de tamanho neste último intervalo censitário, tendo passado à frente do Nordeste.

As pequenas comunidades do Nordeste ainda conseguiram manter algum crescimento nos anos 40, quando os desequilíbrios regionais do país ainda não eram tão pronunciados. Desde 1950, no entanto, exibem esvaziamento ininterrupto. Como no caso dos brasileiros em geral, a região perde contingentes expressivos de população por migração para outras regiões do país. No caso dos judeus, porém, não há uma população rural de alta fecundidade para compensar o déficit migratório.

Por serem comunidades mais antigas, menos revigoradas pela migração recente, a região também tende a ser mais afetada pela secularização.

A rigor, apenas três UFs concentram o grosso da comunidade judaica brasileira: São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. No conjunto, os três Estados registraram desde 1940 uma altíssima proporção de todos os judeus brasileiros, tendo passado de 87,6% no primeiro censo aqui em estudo para mais de 90% em 1980.

Ainda no interior destes Estados, a comunidade está muita concentrada nas regiões metropolitanas das capitais. A concentração espacial é certamente uma característica demográfica típica da presença judaica na América. O fenômeno no Brasil pode ser confirmado através da tabela 54. Enorme parcela da população judaica, em torno de 90%, vive concentrada em apenas três Municípios: Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre.

Tabela 54. População de religião judaica por municípios escolhidos

Municípios	1940	1950	1980	1991
São Paulo (1)	17.219	22.808	41.308	38.843
Rio de Janeiro (2)	19.743	25.222	27.699	24.754
Porto Alegre (3)	4.331	5.557	7.051	7.118
Subtotal (1)+(2)+(3)	41.293	53.587	76.058	70.715
BRASIL (4)	55.563	69.955	91.795	86.416
(1)+(2)+(3) como % do Brasil (4)	74,3%	76,6%	82,9%	81,8%

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Por ocasião do censo de 1940 cerca de um quarto dos judeus brasileiros ainda vivia fora das três principais regiões metropolitanas (Rio, S. Paulo e Porto Alegre). Mas desde então, o crescimento das metrópoles, que atraíram contingentes cada vez maiores da população brasileira em

geral, exerceram forte atração também sobre os judeus. A proporção de judeus nas três metrópoles subiu para 76,6% em 1950 e para 82,9% em 1980. E só diminuiu em 1991, quando já se esboçava no país os primeiros indícios de uma desconcentração metropolitana.

Um aspecto interessante da tabela 54 é a primazia de São Paulo no crescimento verificado entre os anos 50 e 80. Enquanto São Paulo quase dobrou sua população judaica neste período, passando de 22 para 41 mil, o Rio de Janeiro cresceu modestas 2 mil pessoas, passando de 25 para quase 28 mil. Ao que tudo indica, a São Paulo coube uma fatia maior dos novos fluxos registrados nos anos 50.

A tabela 55 mostra a distribuição dos judeus no Estado de São Paulo por municípios. A capital concentra a maior comunidade, com outras menores articuladas em outros municípios da Grande São Paulo, como Santo André, São Caetano e São Bernardo. Outros núcleos, como Santos e Campinas, reúnem comunidades menores. Ainda assim a vocação urbana dos judeus mais uma vez se expressa pela localização nas duas outras regiões metropolitanas do Estado. Note-se que o número de judeus em outras cidades do interior decresceu em números absolutos de 1940 para 1980, um reflexo da concentração metropolitana. Já em 1991 houve pequeno crescimento das comunidades do interior, o que poderia ser resultado do processo de desconcentração que se inicia na década de 80.

Tabela 55. População de religião judaica na UF SP, por municípios, nas datas dos censos

Município	1940	1950	1980	1991
SÃO PAULO	17.219	22.808	41.308	38.842
CAMPINAS	182	282	454	578
SANTOS	765	841	594	483
SANTO ANDRE	222	291	408	465
SÃO CAETANO DO SUL		213	157	368
COTIA			26	248
S. JOSE DOS CAMPOS	56	69	89	200
S. BERNARDO DO CAMPO		20	88	166
SUZANO			53	105
OUTROS	1.935	1.919	1.392	1.416
Total UF SP	20.379	26.443	44.569	42.871

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

O Município de São Paulo é, sob todos os pontos de vista, a capital cultural dos judeus brasileiros: maior centro urbano do país, concentra a maior parte da comunidade do Estado: em 1980 mais de 92% de todos os judeus do Estado de São Paulo estavam na capital.

A recessão demográfica iniciada a partir dos anos 80 afetou São Paulo mais severamente do que o interior: além do número absoluto de judeus ter diminuído em São Paulo entre 1980 e 1991, também a concentração relativa perdeu mais de dois pontos percentuais, tendo chegado a 90,6%. Este mudança pode ser tributada não só à dinâmica vegetativa e atitudinal, mas também às novas dinâmicas migratórias registradas nesta UF, caracterizada pela desconcentração metropolitana.

Se tomarmos como referência a região metropolitana de São Paulo, a concentração registrada até 1980 ainda é mais evidente, como se depreende da tabela 56: passou de 85,8% de todos os judeus do Estado em 1940 para 94,2% em 1980. Ainda como consequência da recessão

demográfica, a concentração relativa, embora ainda muito alta na RMSP, perdeu 0,3 pontos percentuais entre 1980 e 1991.

Tabela 56. População judaica da Região Metropolitana de São Paulo, nas datas dos censos

	1940	1950	1980	1991
RMSP	17.481	23.379	41.989	40.264
RMSP como % da UF	85,8%	88,4%	94,2%	93,9%
TOTAL UF SP	20.379	26.443	44.569	42.871

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Descendo ao nível dos dados distritais, contamos apenas com um único censo, o de 1980, já que a informação por religião não está disponível nos anteriores em nível distrital. Por outro lado, até o presente momento, dados distritais de 1991 ainda não foram divulgados e não há informação se irão incluir a variável religião.

A tabela 57 exhibe os dados relativos aos judeus, por distrito do Município de São Paulo, na data do censo de 1980. Ainda no próprio interior da célula urbana, verificamos acentuada concentração: dez distritos concentravam 80% dos judeus paulistanos. E apenas quatro, Bom Retiro, Santa Cecília, Cerqueira César e Jardim Paulista, serviam de base para 50% deles.

Seja por conta da mobilidade social, seja por conta das transformações no espaço social da metrópole, o distrito que registrava a maior número de judeus já não era o Bom Retiro, tradicional centro da vida judaica na cidade, mas sim Santa Cecília, que com sete mil indivíduos, representava 17,1% dos judeus do Município de São Paulo. Apenas este distrito da capital paulista tinha, em 1980, praticamente tantos judeus quanto o Estado do Rio Grande do Sul, o terceiro do país em população judaica.

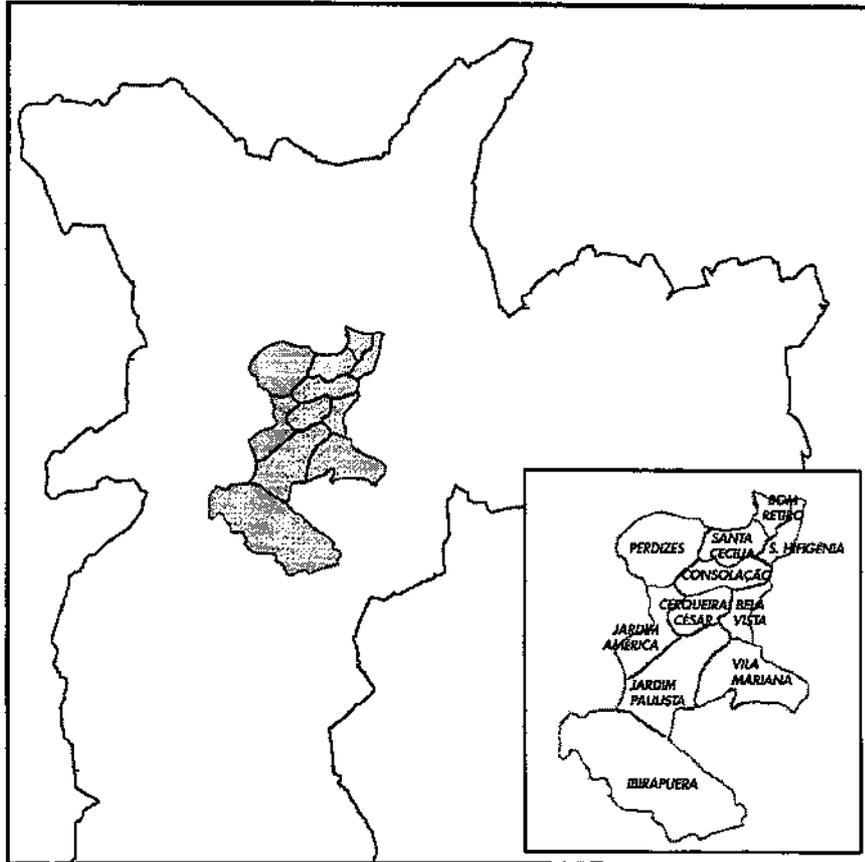
Tabela 57. População judaica no município de São Paulo, por distritos, na data do censo de 1980

Distrito	Homens	Mulheres	Total	Razão de Sexo	% do Mun	% Acum	Posição
Sta. Cecília	3.542	3.510	7.052	1,01	17,1	17,1	1
Bom Retiro	2.615	2.749	5.364	0,95	13,0	30,1	2
Cerqueira César	2.025	2.198	4.223	0,92	10,2	40,4	3
Jardim Paulista	2.074	2.100	4.174	0,99	10,1	50,5	4
Consolação	2.048	2.031	4.079	1,01	9,9	60,4	5
Jardim América	1.060	1.036	2.096	1,02	5,1	65,4	6
Perdizes	1.032	990	2.022	1,04	4,9	70,3	7
Vila Mariana	769	875	1.644	0,88	4,0	74,3	8
Ibirapuera	613	653	1.266	0,94	3,1	77,4	9
Bela Vista	588	526	1.114	1,12	2,7	80,1	10
Outros	4.303	3.902	8.205	1,10	19,9	100,0	
TOTAL	20.669	20.570	41.239	1,00	100,0		

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Conforme um padrão registrado na maioria dos países da diáspora, a de que judeus estão altamente concentrados nas regiões centrais das grandes metrópoles: em 1980, os dez distritos com mil ou mais pessoas de religião judaica concentravam mais de 80% do total e se situavam todos em uma área contígua na região central do Município de São Paulo, como mostra o mapa 2.

Mapa 2: Distritos do Município de São Paulo com 1.000 ou mais pessoas de religião judaica



Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

2) Estrutura etária

Os diferenciais de fecundidade verificados entre o grupo de religião judaica e a população brasileira como um todo, além dos fluxos migratórios relativamente recentes, fazem supor uma estrutura etária consideravelmente diferente para esta subpopulação. Segundo Schmelz (1981), as populações judaicas da diáspora se caracterizam por estruturas etárias envelhecidas, decorrentes de sua transição demográfica precoce.

A tabela 58 confirma esta hipótese, mostrando que a estrutura etária dos judeus brasileiros é muito mais parecida com a de seus correligionários americanos do que com a da população brasileira em geral. Enquanto o grupo etário de zero a 14 anos perfazia apenas 17,3% dos judeus brasileiros em 1991, a percentagem correspondente para a população brasileira como um todo era de quase 35%. E enquanto apenas 13,1% dos brasileiros tinha entre 45 e 64 anos naquela data, a proporção correspondente para judeus era de 24%. No grupo etário mais velho, acima de 65 anos, se incluíam 16,1% dos judeus mas apenas 4,8% da população brasileira.

Tabela 58. Judeus do Brasil e dos Estados Unidos, e Brasil Total, por grupo etário e sexo (em percentagem do total)

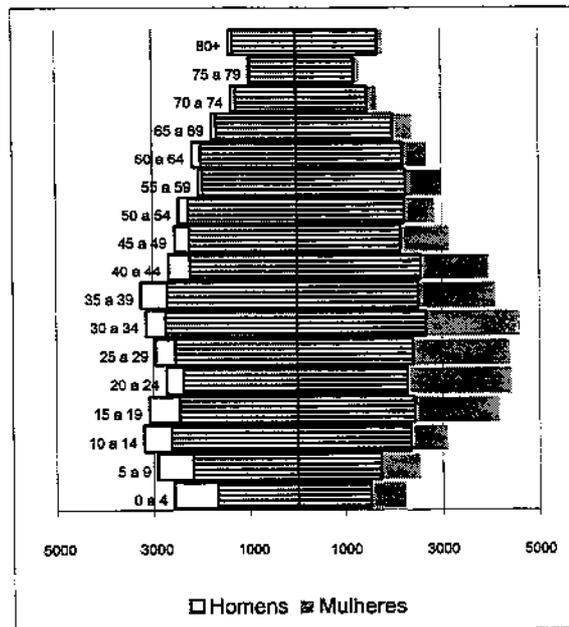
Grupo etário	Judeus		Brasil Total 1991
	Brasil 1991	EUA (a) 1990	
0-14	17,3	18,3	34,7
15-24	13,9	9,5	19,5
25-34	14,7	15,0	16,1
35-44	14,1	16,8	11,8
45-64	24,0	20,0	13,1
65+	16,1	20,4	4,8
Total	100,0	100,0	100,0

Fontes: Brasil: IBGE, 1991; EUA: (Goldstein, 1992, p. 155)

(a) Judeus por religião

A figura 1 ilustra a estrutura etária bastante alongada dos judeus. O mesmo gráfico apresenta também o contraste entre as populações judaicas nuclear (pessoas identificadas como judeus) e estendida (todas pessoas pertencentes às famílias onde há pelo menos um judeu). O gráfico mostra que os não-judeus que fazem parte da população estendida estão, principalmente, nas faixas etárias em idade de casamento, e entre crianças (filhos decorrentes dos casamentos mistos). Há uma preponderância de mulheres em relação a homens nas faixas etárias em idade de casar.

Figura 1: Pirâmide etária: pop. judaica nuclear e estendida, Região Sudeste, 1991



Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

3) Educação, ocupação e renda

Judeus da diáspora são conhecidos por seu alto nível educacional, sua concentração em determinados setores ocupacionais, e renda alta. Chiswick (1984) mostra que judeus dos Estados Unidos reportavam em 1957 uma média de 12,3 anos de escolaridade, significativamente mais alta que não-judeus (10,6 anos de escolaridade) e se concentravam desproporcionalmente nos segmentos “white-collar” da economia.

Para explicar estas particularidades, Chiswick elencou algumas hipóteses: uma preferência cultural pela educação, decorrente de uma valorização do estudo pela religião, um histórico de discriminação no acesso à educação e, finalmente, uma expressiva capacidade de traduzir investimentos em educação em ganhos econômicos no mercado de trabalho.

Note-se que poucos povos sofreram tão dramaticamente as conseqüências de restrições ocupacionais, impostas ao longo de gerações. Para alguns cientistas sociais, as restrições ocupacionais, e de residência, tiveram enorme impacto na sua psicologia social:

O cristianismo, atribuindo coletivamente ao povo judeu a responsabilidade pela morte de Cristo, trabalhou infatigavelmente através dos séculos para tornar os judeus odiosos; impôs numa Europa em que o poder político e o poder religioso estavam estreitamente ligados, as degradantes regras do gueto, e conseqüentemente, moldou nele, sobretudo a partir do fim do século 11, de geração em geração, uma condição humana patológica, privada dos direitos mais elementares, acima de todos os outros, daquele que é de capital importância para o desenvolvimento normal da personalidade, a livre escolha da atividade profissional [...] (Friedmann, 1969, p. 225).

Não é de estranhar que uma vez levantadas as restrições, judeus se lançassem com apetite em direção as oportunidades abertas em um continente que não conhecera perseguições religiosas

⁶¹ Mas o objetivo aqui não é o de promover um estudo sobre a relação entre educação, ocupação e renda, mas apenas fazer uma caracterização. Para isso, judeus (população nuclear da Região Sudeste) foram comparados à população total da Região Sudeste. O objetivo aqui é apenas caracterizar o perfil sócio-econômico do grupo, usando como referência a região mais desenvolvida do país.

Os judeus se destacam por apresentar níveis educacionais bastante superiores ao da população em geral, como se vê na tabela 59. Enquanto apenas 19% dos habitantes do Sudeste reportavam mais de nove anos de estudo, a proporção correspondente entre judeus era superior a 70%. E enquanto apenas 5,5% da Região Sudeste tinha tido acesso ao ensino superior (mais de 13 de estudo), a proporção correspondente entre judeus era superior a 45%.

⁶¹ Até muito recentemente a doutrina oficial da Igreja Católica ainda mantinha a acusação de que os judeus são responsáveis como povo pela morte de Cristo. Este ensinamento só seria retirado da doutrina oficial da Igreja pelo Papa João Paulo II em 1993 (Decol, 1994).

Tabela 59. Anos de estudo: judeus e população em geral
Região Sudeste, 1991 (em porcentagem)

Anos de estudo	Judeus	Sudeste
Sem instrução	4,5	18,6
Até 4 anos	4,7	21,3
De 4 a 8 anos	20,1	41,3
De 9 a 12 anos	25,8	12,9
De 13 a 16 anos	38,2	5,5
17 ou mais anos	6,8	0,4
Total	100,0	100,0

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

A tabela 60 compara a posição na ocupação. Note-se, em primeiro lugar, a baixíssima participação dos judeus na categoria “outras” (ocupações não qualificadas): apenas 1,2% dos judeus se concentravam nesta categoria, contra 13,8% de todos os residentes da Região Sudeste. Outro contraste aparece na categoria “empregadores”: 24,7% dos judeus, em 1991, estavam nesta categoria, contra apenas 4,4% dos habitantes da Região Sudeste.

Tabela 60. Posição da ocupação: judeus e população em geral
Região Sudeste, 1991 (em porcentagem)

	Judeus	Sudeste
Empregado do setor privado	40,1	51,5
Empregado do setor público	11,7	10,0
Empregado do setor público / empresa estatal	3,5	2,6
Autônomo	18,9	17,6
Empregador	24,7	4,4
Outros (agricultura, empreg. doméstico etc)	1,2	13,8
Total	100,0	100,0

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

A tabela 61 apresenta a situação das pessoas que, por ocasião do censo de 1991, informaram não ter trabalhado nos doze meses anteriores à pesquisa. Judeus apresentaram nesta ocasião uma percentagem maior de aposentados (21,3%) do que a Região Sudeste (13%), indício de sua estrutura etária envelhecida.

Tabela 61. Desocupados no ano anterior ao censo por situação: judeus e população em geral -- Região Sudeste, 1991 (em percentagem)

Situação	Judeus	Sudeste
Sem ocupação	4,8	4,5
Procurou trabalho – Já trabalhou	4,8	4,8
Procurou trabalho – Nunca trabalhou	1,1	1,1
Aposentado	21,3	13,0
Pensionista	4,9	4,4
Vive de rendas	2,6	0,4
Detento	0,1	0,2
Estudante	33,8	31,7
Doente ou inválido	1,7	1,6
Afazer domésticos	25,0	38,2
Total	100,0	100,0

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

A tabela 62 apresenta a caracterização em termos de grupos de ocupação. Note-se uma concentração acima da média regional para as ocupações administrativas, e para as técnicas, científicas e artísticas. E em contrapartida, uma percentagem quase nula nas ocupações ligadas à agropecuária, produção extrativa vegetal e animal.

A indústria de transformação e construção civil, responsável pelo emprego de mais de 23% de todos os habitantes da Região Sudeste, respondia apenas por 3% dos empregos do núcleo populacional judaico. Outro contraste é representado pela ausência de judeus no setor terciário da economia, notadamente em transportes e comunicação, e na prestação de serviços.

Tabela 62. Grupo da ocupação: judeus e população em geral
Região Sudeste, 1991 (em percentagem)

Grupo da ocupação	Judeus	Sudeste
Administrativas	41,4	16,9
Técnicas, Científicas, Artísticas e Assemelhadas	35,9	9,1
Agropecuária e da Produção Extrativa Vegetal e Animal	0,6	11,4
Produção Extrativa Mineral	0,1	0,2
Indústrias de Transformação e Construção Civil	3,0	23,1
Comércio e Atividades Auxiliares	11,8	10,3
Transportes e Comunicações	1,0	5,1
Prestação de Serviços	1,5	15,1
Defesa Nacional e Segurança Pública	0,5	1,8
Outras, mal definidas ou não declaradas	4,2	6,9
Total	100,0	100,0

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

A tabela 63 apresenta uma outra classificação ocupacional, desta vez por setor de atividade. Destaca-se nesta classificação a significativa concentração dos judeus no comércio (21,6% contra 13% na média regional), e nos serviços auxiliares técnico-profissionais da atividade econômica (16% contra apenas 4% na média regional), e no setor social, que engloba atividades comunitárias, médicas e de ensino (21,2% contra 9,3% na média).

Tabela 63. Setor de atividade: judeus e população em geral
Região Sudeste, 1991 (em percentagem)

Setor de atividade	Judeus	Sudeste
Atividades agropecuárias, de extração vegetal e pesca	0,8	12,3
Indústria de transformação	15,6	19,5
Indústria da construção civil	2,9	7,5
Outras atividades (extração mineral e serviços industriais)	1,6	1,8
Comércio de mercadorias	21,6	13,0
Transporte e comunicação	2,4	4,9
Serviços auxiliares da atividade (técnico-profissionais)	16,0	4,0
Prestação de serviços (alojamento e alimentação etc)	7,6	19,9
Social (comunitárias, médicas, odontológicas e ensino)	21,2	9,3
Administração Pública e Defesa Nacional	4,2	4,3
Outras atividades (instituições de crédito, seguros etc)-	6,1	3,5
Total	100,0	100,0

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

A relação entre sucesso econômico no mundo secular, por um lado, e identificação religiosa, por outro, é um tópico conhecido de debate na sociologia americana (Decol, 1990). O tema levantado por Max Weber em seu clássico ensaio sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo (Weber, 1976) foi diversas vezes testado empiricamente para se saber se existe na prática alguma relação entre filiação protestante e sucesso no mundo dos negócios.

Quando Weber escreveu seu ensaio ele se referia, naturalmente, à realidade européia, e seu estudo tinha um caráter histórico. Para que possamos estudar qualquer relação entre religião e renda, e ainda mais na América, onde os diversos grupos religiosos chegaram em momentos diferentes do processo de transição para o capitalismo, uma série de variáveis intervenientes devem ser levadas em conta. Para começar, é preciso controlar variáveis como educação, idade, sexo, região do país e, principalmente, situação de domicílio urbana ou rural.

No caso dos judeus, por exemplo, seu sucesso econômico no Brasil é bem conhecido. Mas é preciso levar em conta, no entanto, sua vocação urbana e o fato que, ao contrário da maior parte dos outros grupos imigrantes que vieram para cá, judeus não tiveram nenhuma inserção no meio rural, seja na lavoura do café, seja na policultura típica de alemães e italianos no sul do país. Judeus já vinham com muita experiência urbana e, em muitos casos, já tinham tomado contato, na Europa, com as transformações sócio-econômicas desencadeadas pela industrialização e urbanização. No caso dos judeus provenientes do mundo árabe, as especificidades históricas são ainda de outra ordem, e serão discutidas adiante.

Outro aspecto que não pode ser desconsiderado é a rede institucional de apoio aos imigrantes, aparentemente mais bem sucedida do que a maioria das organizações católicas e seculares correspondentes, como o CIME -- Comissão Intergovernamental para Migrações Européias e Comissão Internacional Católica de Migrações (Bassanezi, 1996, p. 7). Em parte devido ao tamanho reduzido do grupo judeu, organizações como o Hicem puderam até mesmo emprestar dinheiro para os recém-chegados para iniciar seus próprios negócios no Brasil (Wischnitzer, 1948, p. 157). Só este fator pode ter dado uma vantagem competitiva importante aos imigrantes judeus.

Outro fator é que os judeus que imigraram para o Brasil e para a América em geral são resultado de uma seleção perversa: seis milhões deles, cerca de um terço do tamanho original do grupo, foi eliminado durante o holocausto. Nenhum povo perde um terço de seu contingente impunemente. No caso dos judeus, uma parcela considerável, principalmente os que viviam nas pequenas cidades e vilas da Polônia, formavam o setor mais atrasado do grupo em termos de educação, ocupação e renda. Ao eliminá-los, o holocausto acabou em um só golpe com o setor do povo judeu mais próximo ao papel desempenhado nas sociedades contemporâneas pelo campesinato rural em termos de características sócio-demográficas.

Portanto, um estudo da renda de qualquer grupo, e particularmente dos judeus, tem de levar em conta diversas variáveis intermediárias, além de características históricas muito específicas. Não é o nosso objetivo neste ponto: queremos apenas fazer um registro da situação sócio-econômica dos judeus, já que este é um parâmetro importante para compreensão de padrões demográficos.

Por enquanto, digamos apenas que, como resultado da sua vocação notadamente urbana, de sua concentração em segmentos especiais da atividade econômica, e de circunstâncias históricas específicas, os judeus brasileiros apresentavam em 1991 níveis elevados de renda, apresentados na tabela 64.

Tabela 64. Renda familiar: judeus (a) e população em geral
Região Sudeste, 1991 (em percentagem)

	Judeus (a)	Sudeste
Até 5 salários mínimos	49,2	89,1
Entre 5 e 20	44,4	8,5
Mais de 20	6,4	2,4
Total	100,0	100,0

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

(a) Famílias com pelo menos uma pessoa de religião.

Enquanto a enorme maioria das famílias da Região Sudeste (89,1%) tinha renda inferior a cinco salários mínimos em 1991, a percentagem correspondente para judeus era de pouco mais de 49%. Em compensação, enquanto apenas 8,5% das famílias do Sudeste ganhavam entre cinco e 20 salários mínimos, a percentagem correspondente entre judeus era de 44,4%; finalmente, no extremo superior da pirâmide, enquanto apenas 2,4% das famílias da região ganhavam mais de 20 salários mínimos, a percentagem para judeus era de 6,4%.

Novamente, e principalmente quando se fala de nível sócio-econômico, é preciso levar em conta as diferenças entre os dois grandes grupos que compõem a comunidade brasileira:

ashkenazitas e sefaraditas. Se do ponto de vista da fecundidade, houve convergência no padrão dos dois subgrupos, do ponto de vista sócio-econômico, aparentemente houve um aumento das diferenças, consequência da concentração de renda que se verifica historicamente no Brasil.

É conhecido o nível de riqueza ostensiva das famílias provenientes do mundo árabe ⁶², resultado de sua trajetória específica no mundo muçulmano, bastante diversa da dos judeus europeus. Os judeus do Islã se especializaram em atividades como comércio, mas diferentemente dos judeus da Europa do leste, também em finanças (Lewis, 1990, p. 33). Quando abandonaram os países árabes, teria havido seleção por renda: Israel era governado na época pelos trabalhistas, de tendência socialista, vigorando pesada taxaçaõ sobre fortunas pessoais. Assim, os pobres teriam ido para Israel, enquanto os ricos optaram por países onde vigoravam políticas fiscais menos severas, inclusive o Brasil (Wahba, 1994).

Ao contrário da percepção usual de que os judeus brasileiros na maior parte pertencem aos níveis sócio-econômicos mais altos, os dados mostram que a metade deles era de classe média baixa, com renda inferior a cinco salários mínimos, em 1991. A diferença em relação aos brasileiros como um todo está na distribuição, refletindo em médias globais bem mais altas, e que se refletem na posse de bens de consumo quando se considera o grupo como um todo (tabela 65). Domicílios com judeus apresentavam em 1991 índices superiores à média quanto à posse de telefone, automóvel de passeio, TV a cores e freezer.

⁶² É o caso, por exemplo, da família Safra, descendente de tradicional família de banqueiros de Aleppo, na Síria (Fernandes, 1995, p. 12).

Tabela 65. Domicílios de judeus e da Região Sudeste por posse de bens escolhidos, 1991 (em percentagem)

Bens	Judeus (a)	Sudeste
Telefone	92,7	24,8
Automóvel	72,3	30,2
TV a cores	96,4	60,2
Freezer	52,6	13,1

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

(a) Famílias com pelo menos uma pessoa de religião judaica.

4) Estrutura familiar

Um aspecto fundamental para a sobrevivência de qualquer minoria como é o caso dos judeus é a composição da família. Como uma minúscula ilha cercada pelo mar da sociedade brasileira como um todo, os judeus interagem com os outros grupos religiosos existentes no país. Ao contrário do que acontecia no passado, quando eram legalmente segregadas, as populações judaicas modernas da América interagem de forma cada vez mais intensa com seus arredores. E dado o avanço da secularização, nos locais de trabalho, e em parte, de educação e lazer, os judeus freqüentam espaços onde não há seleção por religião. E são nesses locais onde ocorrem os encontros das faixas etárias em idade de casar. Assim, é de se esperar um incremento no número de casamentos mistos ao longo do tempo.

Casamentos mistos expõem os filhos à influência religiosa do pai por um lado e da mãe por outro. A partir destas identidades os filhos criarão, com o tempo, sua própria identidade. A longo prazo, a forma como se dá a transmissão intergeracional da identidade judaica decidirá o destino demográfico deste grupo.

Uma análise dos padrões familiares dos judeus brasileiros deve levar em conta que estamos lidando com dois grupos: um com origem no centro da Europa (ashkenazitas), e outro proveniente do norte da África e Oriente Médio (sefaraditas). Em cada uma destas regiões, judeus assimilaram padrões familiares da sociedade ao seu redor.

Assim, a estrutura do casamento e da família de judeus europeus se assemelha ao padrão ocidental, enquanto a estrutura familiar daqueles provenientes do mundo árabe tende a reproduzir o padrão oriental (Goody, 1983, p. 10). Esta heterogeneidade, no entanto, desaparece quando trabalhamos com médias estatísticas obtidas a partir de uma pesquisa quantitativa como é o caso dos censos demográficos brasileiros.

Tabulações especiais dos censos de 1980 e 1991 permitem análises minuciosas da composição da família brasileira em geral e das subpopulações que a compõem. No caso dos judeus, por exemplo, estes procedimentos permitem identificar os membros não-judeus da população estendida.

A tabela 66 apresenta um sumário dos resultados dos censos de 1980 e 1991. O censo de 1980 registrou um total de 28.790 domicílios⁶³ onde havia pelo menos uma pessoa de religião judaica, enquanto o de 1991 registrou 30.610 domicílios, um crescimento de 6,3%. Este resultado é importante porque suaviza as preocupações quanto à precisão do censo de 1991. Se este levantamento tivesse enumerado um total de domicílios inferior ao levantamento de 1980, teríamos razões para supor que houve subenumeração em 1991. Mas este não é o caso e o crescimento de 6,3% no número de domicílios parece consistente com a dinâmica da população brasileira como um todo onde, a cada censo, diminuiu o número médio de pessoas por família e/ou domicílio, aumentando o número total de domicílios.

⁶³ No caso dos judeus, o número de famílias e domicílios é praticamente idêntico, devido ao desprezível número de famílias conviventes habitando um mesmo domicílio. Portanto os conceitos de família e domicílio são usados aqui como sinônimos.

Tabela 66. Domicílios com judeus, segundo conceitos escolhidos, nas datas dos censo de 1980 e 1991 – Região Sudeste

	1980	1991	Varição 80-91
Domicílios com Judeus	28.790	30.610	6,3%
Judeus (nuclear) (a)	91.795	86.417	-5,9%
Judeus (pop. Expandida) (b)	132.191	117.296	-11,3%
Pop expand/nuclear (b)/(a)	44,0%	35,7%	
Judeus p/ domicílio	3,2	2,8	-11,5%
Pessoas p/ domicílio	4,6	3,8	-16,5%

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

O decréscimo de 5,9% na população nuclear parece confirmar a hipótese de saldos atitudinal, vegetativo e migratório negativos no período 1980-91. A diminuição simultânea do núcleo judaico, da população estendida, além do número médio de pessoas, e de pessoas judias por domicílio, parece ser indicador de queda na fecundidade, fenômeno que tem ocorrido com judeus e com a sociedade brasileira como um todo. Assim, a população judaica estendida tinha em média 4,6 pessoas por domicílio em 1980, sendo que destas 3,8 eram de religião judaica e 0,8 de outra (ou sem) religião. Já em 1991 a média havia se reduzido para 3,2 pessoas por domicílio, sendo 2,8 de religião judaica e 0,4 de outra (ou sem) religião.

A tabela 67 apresenta o resultado de um processamento especial onde foram analisadas as famílias que tinham pelo menos uma pessoa de religião judaica na data do censo de 1980. Note-se que, ao contrário da tabela anterior, esta resulta de processamento para o conjunto das Unidades da Federação. Um primeiro ponto a destacar é a presença de 68 empregados domésticos de religião judaica. É provável que este resultado se deva ao erro de presumir que todas as pessoas presentes no domicílio eram da mesma religião. Pressupor que a religião seja característica comum a todos os

membros da família ou do domicílio era razoável no passado, mas cada vez menos, dadas as transformações no campo religioso.

A própria conceituação do IBGE recomenda que “em caso de dúvida sobre a religião dos menores de idade, o registro deveria ser o da religião da mãe” (IBGE, 1982, p. 26). Este procedimento não leva em consideração as complexidades inerentes à definição da identidade religiosa das crianças numa sociedade em transição como a brasileira, e é possível que tenha sido aplicado no caso de outros membros do domicílio sobre os quais pairou dúvida no momento da codificação. O mesmo acontece com quatro casos de “parentes de empregados”, totalizando 72 casos de erro “por contaminação”, um número pequeno se comparado ao total de 132.191 pessoas identificadas no total de pessoas vivendo em domicílios judeus.

Tabela 67. Pessoas em famílias que tenham pelo menos um membro de religião judaica, por parentesco com o chefe e religião – Brasil, 1980

	Católica	Sem rel	Evangél.	Outros	Afro-Bras/ Espírita	Judaica (Pop judaica nuclear)	Total (Pop judaica estendida)
Chefe	4.021	592	269	190	226	31.542	36.840
Cônjuge	4.770	329	366	232	278	21.302	27.277
Filho / Enteado	9.572	1.557	712	467	394	34.584	47.286
Pais / Sogros	230	18	20	42	8	1.638	1.956
Genro / Nora / Outro	1.025	105	36	24	30	1.470	2.690
Agregado	679	49	44	35	45	167	1.019
Hospede / Pensionista	334	21	12	16	20	145	548
Empreg. Domestico	11.857	350	776	325	211	68	13.587
Parente Empregado	97	4	4	0	4	4	113
Individual	0	0	0	0	0	875	875
Total	32.585	3.025	2.239	1.331	1.216	91.795	132.191

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

A tabela 68 apresenta o mesmo resultado do processamento anterior, mas agora em números relativos. Fato importante a destacar é que do total de cônjuges 78,1% são de religião judaica, indicando uma preferência bastante acentuada por casamentos endogâmicos. Como os judeus são uma minoria muito pequena da população brasileira, se os casamentos ocorressem ao acaso a percentagem de cônjuges judeus seria muito menor. Afora a preferência por judeus, a religião dos cônjuges reflete a distribuição por religiões da população brasileira em geral, não indicando preferência por nenhuma delas em particular.

Tabela 68. Pessoas em famílias que tenham pelo menos um membro de religião judaica, por parentesco com o chefe e religião – Brasil, 1980 (em percentagem)

	Católica	Sem rel	Evangél.	Outros	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Total
Chefe	10,9	1,6	0,7	0,5	0,6	85,6	100,0
Cônjuge	17,5	1,2	1,3	0,9	1,0	78,1	100,0
Filho / Enteado	20,2	3,3	1,5	1,0	0,8	73,1	100,0
Pais / Sogros	11,8	0,9	1,0	2,1	0,4	83,7	100,0
Genro / Nora / Outro	38,1	3,9	1,3	0,9	1,1	54,6	100,0
Agregado	66,6	4,8	4,3	3,4	4,4	16,4	100,0
Hospede / Pensionista	60,9	3,8	2,2	2,9	3,6	26,5	100,0
Empreg. Domestico	87,3	2,6	5,7	2,4	1,6	0,5	100,0
Parente Empregado	85,8	3,5	3,5	0,0	3,5	3,5	100,0
Individual	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	100,0
Total	24,6	2,3	1,7	1,0	0,9	69,4	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Em termos de composição familiar, como mostra a tabela 69, as famílias judaicas apresentam uma proporção de filhos bastante inferior àquela registrada para a população brasileira em geral, refletindo assim níveis mais baixos de fecundidade: enquanto os filhos somam 35,8% dos membros da família judaica, na família brasileira em geral esta proporção chega a 52,6%.

Tabela 69. Pessoas em famílias que tenham pelo menos um membro de religião judaica, por parentesco com o chefe e religião – judeus e Brasil, 1980

Parentesco	Judeus	Brasil
Chefe	27,9	22,7
Cônjuge	20,6	17,7
Filho/Enteado	35,8	52,6
Empregado doméstico	10,3	0,7
Outros	5,4	6,2
Total	100,0	100,0

Fonte: Para Judeus: IBGE - Processamento especial Redatam; para Brasil: Ana Maria Goldani Altmann, A informação de família no censo brasileiro, in *Censos, consensos, contra-sensos* (São Paulo, 1984), p. 243.

Outro aspecto a destacar na tabela 69 é a presença acentuada de empregados domésticos nos lares judaicos, reflexo de um padrão econômico bem acima da média brasileira.

A tabela 70 apresenta resultados de processamento semelhante, agora com base no levantamento de 1991. O erro por contaminação do domicílio agora parece ter atingido uma proporção bem menor do que em 1980, tendo sido registrados apenas 10 empregados domésticos de religião judaica.

Tabela 70. Pessoas em famílias que tenham pelo menos um membro de religião judaica, por parentesco com o chefe e religião -- Brasil, 1991

	Católica	Sem rel	Evangél.	Outros	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Total
Chefe	3.361	831	210	98	313	32.969	37.782
Cônjuge	4.990	438	368	176	233	19.685	25.890
Filho(a)	4.979	2.881	217	515	122	29.942	38.656
Enteado(a)	564	51	8	23	20	316	982
Pai ou Mãe	98	6	0	11	0	932	1.047
Sogro(a)	177	30	0	3	14	487	711
Avo ou Bisavó	0	0	0	0	0	39	39
Neto(a) Bisneto(a)	147	67	2	5	12	237	470
Genro ou Nora	58	0	0	0	0	58	116
Irmã(o)	137	7	0	13	10	611	778
Cunhado(a)	30	0	0	3	8	93	134
Outro Parente	389	38	38	23	10	204	702
Agregado(a)	589	36	47	0	45	133	850
Pensionista	105	31	0	0	23	79	238
Empregado doméstico	7.030	316	422	379	113	10	8.270
Individual	0	0	0	0	0	631	631
Total	22.654	4.732	1.312	1.249	923	86.426	117.296

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Ao analisarmos os resultado em termos relativos (tabela 71) verifica-se que a preferência por cônjuges judeus continuava elevada em 1991, embora ligeiramente inferior ao resultado de 1980: enquanto por ocasião daquele censo 78,1% dos cônjuges em famílias judaicas eram judeus, no levantamento de 1991 registrou-se proporção de 76%. Embora a diferença seja pequena, indica uma tendência crescente de casamentos mistos.

Tabela 71. Pessoas em famílias que tenham pelo menos um membro de religião judaica, por parentesco com o chefe e religião -- Brasil, 1991 (em porcentagem)

	Católica	Sem rel	Evangél.	Outros	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Total
Chefe	8,9	2,2	0,6	0,3	0,8	87,3	100,0
Cônjuge	19,3	1,7	1,4	0,7	0,9	76,0	100,0
Filho(a)	12,9	7,5	0,6	1,3	0,3	77,5	100,0
Enteado(a)	57,4	5,2	0,8	2,3	2,0	32,2	100,0
Pai ou Mãe	9,4	0,6	0,0	1,1	0,0	89,0	100,0
Sogro(a)	24,9	4,2	0,0	0,4	2,0	68,5	100,0
Avo ou Bisavô	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	100,0
Neto(a) Bisneto(a)	31,3	14,3	0,4	1,1	2,6	50,4	100,0
Genro ou Nora	50,0	0,0	0,0	0,0	0,0	50,0	100,0
Irmã(o)	17,6	0,9	0,0	1,7	1,3	78,5	100,0
Cunhado(a)	22,4	0,0	0,0	2,2	6,0	69,4	100,0
Outro Parente	55,4	5,4	5,4	3,3	1,4	29,1	100,0
Agregado(a)	69,3	4,2	5,5	0,0	5,3	15,6	100,0
Pensionista	44,1	13,0	0,0	0,0	9,7	33,2	100,0
Empregado doméstico	85,0	3,8	5,1	4,6	1,4	0,1	100,0
Individual	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	100,0
Total	19,3	4,0	1,1	1,1	0,8	73,7	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Uma das hipóteses aventadas por Schmelz (1981) é a de que em agrupamentos menores cresce a tendência a casamentos mistos devido às irregularidades na estrutura por idade e sexo, o que comprime o mercado matrimonial para judeus em idade de acasalamento. Para investigar esta hipótese reunimos na tabela 72 o resultado do processamento especial de famílias judaicas por parentesco com o chefe e religião, desagregado para cada uma das grandes regiões brasileiras. De fato, as regiões Sul e Sudeste, onde se encontram as concentrações mais numerosas de judeus, são as que exibem as maiores participações de judeus no conjunto da população estendida, sendo que

nas outras regiões a assimilação é maior, o que se reflete numa presença maior de membros de outras religiões no total da população judaica estendida.

Tabela 72. Participação das religiões brasileiras na população judaica estendida, por região do país, na data do censo de 1991 (em percentagem)

Região	Católica	Sem rel	Evangél.	Outros	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Total
Sul	18,2	4,1	1,0	0,8	1,2	74,8	100,0
Sudeste	18,6	4,1	1,1	1,1	0,8	74,4	100,0
Centro-Oeste	21,2	6,9	0,9	0,0	1,9	69,2	100,0
Norte	35,3	0,5	0,3	1,4	0,0	62,4	100,0
Nordeste	28,4	6,6	2,9	0,3	0,4	61,5	100,0
Brasil	19,3	4,0	1,1	1,1	0,8	73,7	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Já a tabela 73 apresenta processamento semelhante, com foco na religião do cônjuge. Novamente as regiões Sul e Sudeste, onde residem três quartos dos judeus brasileiros, são as que apresentam as proporções mais altas de casamentos endogâmicos. A rigor, o número de judeus nas demais regiões é tão pequeno que seria de se esperar proporções ainda menores de endogamia. Mesmo nestas pequenas comunidades, a escolha do parceiro não é feita ao acaso, recaindo a preferência sobre pessoas de religião judaica, sendo que quando isto não acontece, a escolha reflete, grosso modo, a participação das religiões brasileiras no conjunto da população. Em outras palavras, não há preferência por uma religião em particular afora a preferência endogâmica.

Tabela 73. Religião do cônjuge presentes na população judaica estendida, por região do país, na data do censo de 1991 (em percentagem)

Região	Católica	Sem rel	Evangél.	Outros	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Total
Centro-Oeste	15,4	3,2	0,0	0,0	0,0	81,4	100,0
Sul	18,7	2,2	1,4	0,8	0,4	76,4	100,0
Sudeste	18,9	1,7	1,5	0,6	1,0	76,3	100,0
Nordeste	28,2	0,0	0,5	1,1	0,0	70,1	100,0
Norte	27,4	0,0	1,1	1,7	0,0	69,8	100,0
Brasil	19,3	1,7	1,4	0,7	0,9	76,0	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

A tabela 74 apresenta resultado de investigação semelhante, agora visando a religião dos filhos. Neste caso, os diferenciais entre as regiões são maiores: enquanto 78,9% dos filhos de famílias da Região Sudeste onde há pelo menos um judeu foram identificados também como sendo judeus, esta proporção caiu para 76,1% na Região Sul, 68,9% na Centro-Oeste, 68,2% na Região Norte, e 54,6% no Nordeste, indicando que nestas regiões onde a presença judaica é mais rarefeita a tendência a criar os filhos como judeus é menor. Este fato parece confirmar a hipótese de Schmelz: pequenas comunidades estão mais sujeitas à assimilação, se não pela ação dos casamentos mistos, pelo menos pela menor incidência da transferência da identidade religiosa através das gerações.

Tabela 74. Religião dos filhos (população judaica estendida) por região do país, na data do censo de 1991 (em percentagem)

Região	Católica	Sem rel	Evangél.	Outros	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Total
Sudeste	11,6	7,4	0,5	1,4	0,3	78,9	100,0
Sul	12,9	8,6	0,7	1,2	0,5	76,1	100,0
Centro-Oeste	19,8	9,8	0,0	0,0	1,4	68,9	100,0
Norte	29,6	0,0	0,3	1,9	0,0	68,2	100,0
Nordeste	26,5	14,7	4,2	0,0	0,0	54,6	100,0
Brasil	12,9	7,5	0,6	1,3	0,3	77,5	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

A tabela 75 apresenta aspectos relacionados a nupcialidade das pessoas de 15 anos ou mais, pelos grandes grupos religiosos, tomando como referência geográfica a Região Sudeste. Nota-se que judeus apresentam a menor proporção de solteiros: apenas 22,4%, enquanto os sem religião apresentam a maior proporção: 35,1%. Judeus apresentam também a segunda maior proporção de pessoas casadas: 65,1%, ficando atrás apenas dos evangélicos, com 66%. Judeus apresentam também a maior proporção de viúvos: 8%, reflexo de sua estrutura etária envelhecida.

Tabela 75. Pessoas de 15 anos ou mais de idade, segundo estado conjugal e religião, na data do censo de 1991 – Região Sudeste

Estado conjugal	Sem rel	Católica	Evang.	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Outras	Total
Solteiro	35,1	29,3	24,1	24,4	22,4	29,5	29,0
Casado	56,5	62,1	66,0	62,7	65,1	60,9	62,1
Viúvo	2,6	4,8	6,0	5,9	8,0	5,1	4,8
Divorciado/ separado	5,8	3,8	3,9	7,0	4,5	4,5	4,1
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Quando comparamos o tipo de união (tabela 76) notamos que judeus apresentam a menor proporção de uniões consensuais: apenas 6,8% enquanto os sem religião apresentam a maior taxa: 32,8%. Entre todos os grandes grupos religiosos, judeus são os que ainda mais valorizam o casamento religioso: quase 80% dos casados o fizeram no religioso. Este fato indica que, pelo menos no que diz respeito aos principais ritos de passagem do ciclo vital, judeus ainda valorizam mais a religião. Uma explicação é a natureza única desta minoria: ritos de passagem são oportunidades únicas de expressar a identidade judaica. Esta característica se reflete em grau menor de secularização, pelo menos nestas circunstâncias especiais.

Tabela 76. Pessoas de 15 anos ou mais de idade, casadas, segundo o tipo de união e religião, na data do censo de 1991 -- Região Sudeste

Tipo de união	Sem rel	Católica	Evang.	Afro-Bras/ Espírita	Judaica	Outras	Total
Civil e relig/ Só relig	37,8	70,4	59,0	59,8	79,6	58,1	67,0
Só civil	29,3	13,8	30,9	21,1	13,6	26,8	16,9
Consensual	32,8	15,9	10,1	19,1	6,8	15,0	16,2
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

5) Fecundidade

Judeus da Europa Ocidental experimentaram a transição para níveis mais baixos de fecundidade antes que outros grupos populacionais do Velho Mundo. Livi-Bacci (1986, p. 189) encontrou dados para judeus de Florença no período 1818-1850 indicativos da existência de um alto grau de controle, levando-o a concluir que o declínio da fecundidade judaica precedeu o da população italiana em geral em pelo menos um século (Livi-Bacci, 1986, p. 193). Schmelz (1981), por sua vez, encontrou taxas abaixo do nível necessário para a reposição intergeracional em

diversos países, já a partir do meio dos anos 60. DellaPergola (1980) relata que os judeus têm as menores taxas entre todos os grupos religiosos dos Estados Unidos. Secularização, mobilidade social, um sistema de valores sociais que enfatiza as conquistas individuais, além de consciência de seu status de minoria, são fatores que têm sido utilizados para explicar a baixa fecundidade dos judeus americanos (DellaPergola, 1980, p. 261).

Como observamos anteriormente, a comunidade brasileira é formada por uma mistura de subgrupos com perfis bem diferentes. Parte significativa da comunidade provém de países da Europa Central, onde o declínio da fecundidade tem sido documentado desde fins do século passado (Demeny, 1986). Outros subgrupos, porém, provém de países árabes, onde a fecundidade ainda era alta até muito recentemente. Qual será o resultado em termos de comportamento reprodutivo das mulheres de religião judaica quando se observam os níveis agregados? Uma resposta a esta pergunta, novamente, é possível a partir de tabulações especiais dos censos de 1980 e 1991.

Recorremos à declaração do filho nascido vivo no ano anterior à data da entrevista censitária, cujos resultados para o censo de 1980 estão na tabela 77. Cabe ressaltar que, dado o pequeno tamanho da comunidade, a utilização de medidas sintéticas de fecundidade são prejudicadas pelo pequeno número de mulheres tendo filhos a cada ano por faixa etária, ampliando ainda mais a possibilidade de desvios amostrais. A declaração de filhos nascidos vivos no ano anterior ao censo de 1980, por religião da mãe, está na tabela 77.

Tabela 77. Filhos tidos nascidos vivos no ano anterior à data do censo de 1980, por grupos de idade e religião da mãe (a) – Região Sudeste

Idade	Sem rel	Católica	Judaica	Evangel	Afro-Bras/ Espírita	Outros	Total
15 a 19	4.120	127.460	8	8.578	1.809	1.831	143.806
20 a 24	8.783	374.220	179	28.881	5.631	5.884	423.578
25 a 29	7.160	347.062	432	28.886	6.533	6.148	396.221
30 a 34	3.889	205.317	250	19.513	4.377	4.176	237.522
35 a 39	1.682	102.930	46	11.099	2.110	2.071	119.938
40 a 44	479	39.188	15	4.557	703	750	45.692
45 a 49	113	7.003	0	955	134	93	8.298
Total	26.226	1.203.180	930	102.469	21.297	20.953	1.375.055

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Excluídos os filhos das mulheres que deixaram de declarar ou não souberam responder a pelo menos um dos quesitos da fecundidade.

Com a cautela necessária devido ao problema amostral, o primeiro fato a destacar é que entre mães na faixa de 45 a 49 anos o número de nascimentos foi igual a zero no período de referência, indicando que a reprodução das mulheres judias se encerrava por volta dos 45 anos de idade, fato este típico de populações que exercem alto grau de controle, e já observado Schmelz (1981) em outros grupos da diáspora.

A tabela 78, por sua vez, apresenta o tamanho das coortes femininas nas idades reprodutivas por ocasião do censo de 1980. Note-se que enquanto para não-judias o tamanho dos grupos etários é cada vez maior à medida que descemos na escala das idades (resultado da alta fecundidade passada e da intensa migração verificada nas últimas décadas), o tamanho das coortes de religião judaica é relativamente constante ao longo das faixas etárias, resultado de sua transição mais antiga para baixos níveis de fecundidade, e da ausência de imigração recente.

Tabela 78. Mulheres por grupo de idade e religião na data do censo de 1980 (a)
Região Sudeste

Idade	Sem rel	Católica	Judaica	Evangel	Afro-Bras/ Espírita	Outros	Total
15 a 19	60.585	2.511.038	2.924	200.617	49.436	50.173	2.874.773
20 a 24	60.867	2.336.093	2.741	162.106	51.027	43.683	2.656.517
25 a 29	48.097	1.932.645	2.654	144.485	48.457	37.297	2.213.635
30 a 34	35.217	1.540.814	2.640	130.452	46.687	32.723	1.788.533
35 a 39	24.809	1.247.476	2.132	116.183	42.669	29.422	1.462.691
40 a 44	18.743	1.112.800	2.340	109.479	41.359	27.727	1.312.448
45 a 49	13.758	938.275	2.290	95.630	38.667	25.661	1.114.281
Total	262.076	11.619.141	17.721	958.952	318.302	246.686	13.422.878

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Excluídas as mulheres que deixaram de responder a pelo menos um quesito de fecundidade.

A informação sobre a fecundidade assim obtida necessita de uma discussão mais ampla, com respeito às prováveis correções de nível necessárias para compensar erros como o efeito do “período de referência”, como por exemplo, aquelas propiciadas pelo método P/F de Brass. Estas correções serão discutidas a seguir apenas para judeus. Feita esta ressalva, a tabela 79 apresenta as taxas de fecundidade específicas e totais para cada um dos grandes grupos religiosos brasileiros.

Tabela 79. Taxas de fecundidade específica (por mil) e total, por religião da mãe, na data do censo de 1980 -- Região Sudeste

Idade	Sem rel	Católica	Judaica	Evangel	Afro-Bras/ Espírita	Outros	Total
15 a 19	68,0	50,8	2,7	42,8	36,6	36,5	68,0
20 a 24	144,3	160,2	65,3	178,2	110,4	134,7	144,3
25 a 29	148,9	179,6	162,8	199,9	134,8	164,8	148,9
30 a 34	110,4	133,3	94,7	149,6	93,8	127,6	110,4
35 a 39	67,8	82,5	21,6	95,5	49,5	70,4	67,8
40 a 44	25,6	35,2	6,4	41,6	17,0	27,1	25,6
45 a 49	8,2	7,5	0,0	10,0	3,5	3,6	8,2
TFT	2,9	3,2	1,8	3,6	2,2	2,8	3,2

Fonte: IBGE -- Processamento especial Redatam.

Quanto ao resultado obtido para o grupo de religião judaica, o tamanho reduzido da amostra torna importante verificar a consistência dos dados, através de um exame das razões P/F por faixa etária (tabela 80).

Tabela 80. Razões P/F obtidas a partir da aplicação da técnica de Brass
Judeus da Região Sudeste, 1980

Grupo etário	Pop fem (a)	Filhos nasc vivos no ano anterior	Total Filhos nasc vivos	fi	Fi	Pi	Pi/Fi
15 a 19	2.924	8	40	0,002736	0,013680	0,013680	1,000000
20 a 24	2.741	179	696	0,065305	0,340203	0,253922	0,746383
25 a 29	2.654	432	2.908	0,162773	1,154069	1,095705	0,949427
30 a 34	2.640	250	4.898	0,094697	1,627554	1,855303	1,139933
35 a 39	2.132	46	4.753	0,021576	1,735434	2,229362	1,284614
40 a 44	2.340	15	5.422	0,006410	1,767485	2,317094	1,310955
45 a 49	2.290	0	5.523	0	1,767485	2,411790	1,364532

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Excluídas as que deixaram de responder a pelo menos um quesito de fecundidade.

A série de relações P/F está bem abaixo daquelas verificadas para o conjunto da população do estado de São Paulo (Oliveira, 1991, p. 27) indicando assim uma possível omissão do número de filhos nascidos vivos. Ora, a idéia do método de Brass é utilizar a declaração da parturição, teoricamente de melhor qualidade, para corrigir o erro advindo do período de referência para a declaração do filho tido no ano anterior ao censo. No nosso caso, provavelmente devido aos desvios amostrais, tudo indica que ambas as declarações são defeituosas, o que não recomenda a aplicação da técnica de Brass e alerta para o limite de confiabilidade das taxas de fecundidade assim obtidas.

Se tomarmos a fecundidade assim calculada apenas como uma estimativa aproximada, podemos verificar que as taxas de fecundidade verificadas em 1980 para judeus eram as mais baixas entre todos os grupos religiosos brasileiros. As mulheres pertencentes aos grupos afro-brasileiro/espírita registravam taxas de fecundidade também mais baixas do que os demais, conseqüência, possivelmente, da localização mais urbana deste grupo.

A tabela 81 apresenta o resultado de processamento especial similar para o censo de 1991. Note-se que agora o número de crianças nascidas no ano anterior ao levantamento para as mulheres de religião judaica foi igual a zero também na faixa 40 a 44 anos, indicando que, se os dados forem confiáveis, em 1991 a sua fase reprodutiva havia se encerrado em idade inferior ao registrado em 1980. Os dados apontam para redução geral da fecundidade, para todos os grupos religiosos, inclusive judeus.

Tabela 81. Filhos tidos nascidos vivos no ano anterior à data do censo de 1991, por grupos de idade e religião da mãe (a) – Região Sudeste

Idade	Sem rel	Católica	Judaica	Evangel	Afro-Bras/ Espírita	Outros	Total
15 a 19	12.392	121.684	11	14.078	1.953	2.665	152.783
20 a 24	20.866	275.276	52	38.679	5.859	6.096	346.828
25 a 29	15.892	269.118	288	39.002	7.696	6.422	338.418
30 a 34	7.815	160.054	201	21.068	5.834	4.265	199.237
35 a 39	3.428	70.602	60	10.209	2.160	2.021	88.480
40 a 44	921	22.494	0	3.666	661	486	28.228
45 a 49	194	3.941	0	688	109	76	5.008
Total	61.508	923.169	612	127.390	24.272	22.031	1.158.982

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Exclusive os filhos das mulheres que deixaram de declarar ou não souberam responder a pelo menos um dos quesitos da fecundidade.

Note-se também um decréscimo muito acentuado no número de nascidos declarados pelas mulheres de religião judaica, do grupo etário de 20 a 24 anos, indicando problemas na declaração ou queda significativa da fecundidade específica. Vale alertar, no entanto, que os resultados podem estar sendo ainda mais afetados por erros amostrais do que os de 1980 devido ao novo

procedimento amostral adotado em 1991 que, no caso dos judeus, reduziu a amostra para apenas 10% do universo.

A tabela 82 apresenta os tamanhos dos grupos etários de sexo feminino em idade reprodutiva, por religião, de acordo com o censo de 1991. A queda geral da fecundidade a partir dos anos 70, bem como um arrefecimento dos fluxos migratórios para o conjunto da população da Região Sudeste, já é perceptível: desta vez o número de mulheres de 15 a 19 anos, para os grupos mais urbanos e também para o total da região é inferior ao grupo de idade imediatamente subsequente.

Tabela 82. Mulheres por grupos de idade e religião na data do censo de 1991 (a) – Região Sudeste

Idade	Sem rel	Católica	Judaica	Evangel	Afro-Bras/ Espírita	Outros	Total
15 a 19	166.912	2.207.119	2.211	280.959	51.445	59.785	2.768.431
20 a 24	164.047	2.202.571	2.158	279.504	62.485	62.913	2.773.678
25 a 29	151.191	2.212.920	2.316	290.442	79.668	65.442	2.801.979
30 a 34	123.012	2.021.307	2.563	269.714	87.851	64.521	2.568.968
35 a 39	93.612	1.750.142	2.414	247.260	82.200	57.519	2.233.147
40 a 44	66.054	1.409.291	2.444	211.762	72.415	45.668	1.807.634
45 a 49	43.754	1.096.991	2.031	172.519	58.736	36.260	1.410.291
Total	808.582	12.900.341	16.137	1.752.160	494.800	392.108	16.364.128

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Exclusive as mulheres que deixaram de responder a pelo menos um quesito de fecundidade.

O resultado são taxas de fecundidade significativamente menores do que aquelas verificadas em 1980 para todos os grupos religiosos da Região Sudeste (tabela 83).

Tabela 83. Taxas de fecundidade específicas (por 1000), e total, por religião, na data do censo de 1991 – Região Sudeste

Idade	Sem rel	Católica	Judaica	Evangel	Afro-Bras/ Espírita	Outros	Total
15 a 19	74,2	55,1	5,0	50,1	38,0	44,6	55,2
20 a 24	127,2	125,0	24,1	138,4	93,8	96,9	125,0
25 a 29	105,1	121,6	124,4	134,3	96,6	98,1	120,8
30 a 34	63,5	79,2	78,4	78,1	66,4	66,1	77,6
35 a 39	36,6	40,3	24,9	41,3	26,3	35,1	39,6
40 a 44	13,9	16,0	0,0	17,3	9,1	10,6	15,6
45 a 49	4,4	3,6	0,0	4,0	1,9	2,1	3,6
TFT	2,1	2,2	1,3	2,3	1,7	1,8	2,2

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

A baixíssima fecundidade das mulheres de religião judaica já havia sido verificada por Schmelz (1981) em outros países. Mas, novamente, se faz necessário um exame da série de razões P/F para tentar avaliar até que ponto esta medida é confiável. A tabela 84 apresenta os resultados para cada uma das faixas etárias.

Tabela 84. Razões P/F obtidas a partir da aplicação da técnica de Brass
Judeus da Região Sudeste, 1991

Grupo etário	Pop fem (a)	Filhos nasc vivos no ano anterior	Total Filhos nasc vivos	fi	Fi	Pi	Pi/Fi
15 a 19	2.211	11	11	0,004975	0,024876	0,004975	0,200000
20 a 24	2.137	52	169	0,024333	0,146542	0,079083	0,539662
25 a 29	2.282	288	1.648	0,126205	0,777567	0,722174	0,928761
30 a 34	2.552	201	3.305	0,078762	1,171376	1,295063	1,105591
35 a 39	2.409	60	4.160	0,024907	1,295909	1,726858	1,332546
40 a 44	2.400	0	4.974	0	1,295909	2,072500	1,599264
45 a 49	2.020	0	4.691	0	1,295909	2,322277	1,792007

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Exclusive as que deixaram de responder a pelo menos um quesito de fecundidade.

Chama atenção a série de razões P/F muito menores do que a unidade nos dois primeiros grupos etários, decorrentes de valores muito baixos das Pi's correspondentes. Para entender o que está acontecendo com a declaração de parturição, apresentamos na tabela 85 o quadro completo das declarações de filhos nascidos vivos para as mulheres de religião judaica.

Tabela 85. Número de filhos tidos nascidos vivos por grupo etário da mãe
Judeus da Região Sudeste, 1991

Grupo etário	Mães, pelo número de filhos tidos nascidos vivos							Total
	Nenhum	Um	Dois	Três	Quatro	Mais de quatro	Não sabe/ ignorado	
15 a 19	2.200	11	0	0	0	0	222	2.433
20 a 24	2.014	84	32	7	0	0	137	2.274
25 a 29	1.383	333	426	97	19	23	117	2.398
30 a 34	854	556	765	326	40	11	113	2.665
35 a 39	520	364	910	518	73	24	103	2.512
40 a 44	211	302	1.063	735	77	12	162	2.562
45 a 49	176	174	678	801	172	19	122	2.142

Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

Percebe-se um número muito grande de omissões de declaração, principalmente na primeira faixa etária. É possível que nas omissões estejam “escondidas” algumas mães, que tornariam as P_i s correspondentes maiores e, portanto, uma relação P/F mais próxima da unidade. Aqui também parece ser temeroso aplicar o método de Brass.

Feitas estas ressalvas, parece arriscado fazer qualquer consideração a respeito da fecundidade de um grupo tão pequeno quanto os judeus usando uma medida de fecundidade sintética, como as taxas específicas e total de fecundidade.

Melhor explorar as possibilidades oferecidas pela declaração do total de filhos tidos, já que assim trabalhamos com maiores volumes agregados.

O total de filhos tidos, em média, por mulheres da Região Sudeste, para cada um dos diferentes grupos religiosos brasileiros, aparece na tabela 86. Esta medida nos dá uma visão retrospectiva da fecundidade acumulada ao longo das últimas décadas. Com exceção dos judeus,

todos os demais grupos religiosos exibem médias declinantes, em conformidade com o padrão da transição da fecundidade no Brasil nas últimas décadas: no total, as mulheres que tinham entre 60 a 64 anos de idade na data do censo de 1991 informaram ter tido, em média, 4,6 filhos nascidos vivos, enquanto as de 30 a 34 informaram ter tido 2,2 filhos. Este padrão se repete no interior dos diferentes grupos religiosos, sendo que católicas e evangélicas apresentaram as médias mais altas ⁶⁴.

Tabela 86. Filhos tidos em média, por grupo etário e religião da mãe, na data do censo de 1991 (a) -- Região Sudeste

Idade	Sem rel	Católica	Judaica	Evangel	Afro-Bras/ Espírita	Outros	Total
15 a 19	0,2	0,2	0,0	0,1	0,1	0,1	0,2
20 a 24	0,8	0,8	0,1	0,7	0,5	0,6	0,7
25 a 29	1,4	1,5	0,7	1,6	1,1	1,3	1,5
30 a 34	2,0	2,2	1,3	2,4	1,7	2,0	2,2
35 a 39	2,5	2,7	1,8	3,1	2,1	2,5	2,7
40 a 44	2,9	3,2	2,1	3,7	2,4	2,9	3,2
45 a 49	3,3	3,7	2,4	4,4	2,7	3,4	3,7
50 a 54	3,6	4,1	2,2	4,9	3,0	3,7	4,1
55 a 59	4,0	4,4	2,2	5,4	3,2	3,9	4,5
60 a 64	3,9	4,5	2,1	5,6	3,2	3,9	4,6
65 +	3,9	4,6	2,0	5,7	3,4	4,5	4,7

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Exclusive os filhos das mulheres que deixaram de declarar ou não souberam responder a pelo menos um dos quesitos da fecundidade.

Um padrão totalmente diferente aparece para as mulheres de religião judaica: as mais velhas relataram médias baixas, de 2,1 filhos, sendo que esta média atinge o seu nível máximo na faixa de

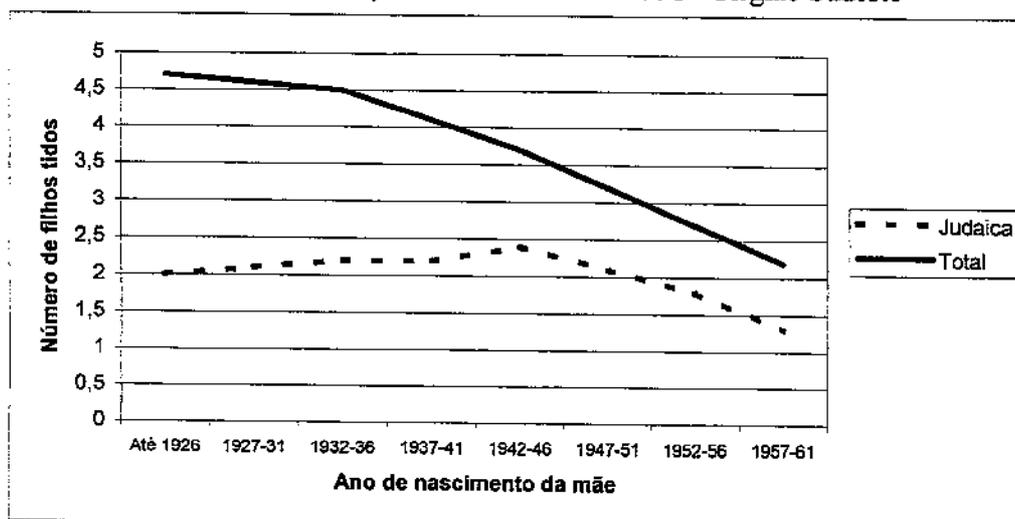
⁶⁴ A maior fecundidade das católicas parece estar relacionada com sua maior concentração no rural em relação aos demais grupos. Quanto às evangélicas, ao que tudo indica, há uma seletividade por renda neste grupo, que atrai com mais intensidade as de renda mais baixa e, conseqüentemente, de fecundidade mais alta do que os demais.

45 a 49 anos (nascidas entre 1942 e 1946), quando a média chega a 2,4 filhos por mulher. A partir daí, volta a declinar para as faixas mais jovens: 1,8 na faixa de 35 a 39 anos (nascidas entre 1952 e 1956) e 1,3 filhos por mulher na faixa de 30 a 34 (nascidas entre 1957 e 1961). Médias inferiores aparecem nos grupos mais jovens que não podem, no entanto, ser consideradas como definitivas, já que estas mulheres ainda não haviam encerrado suas carreiras reprodutivas por ocasião da entrevista censitária de 1991.

O resultado pode ser resumido da seguinte forma: as taxas de fecundidade das mulheres judias eram menores no passado do que as de qualquer outro grupo religioso brasileiro.. Ao contrário da população brasileira em geral, cuja fecundidade era alta e vem declinando continuamente, a judaica era baixa, verificou um ligeiro aumento registrado quando as coortes nascidas entre 1937 e 1951 entraram em sua fase procriativa, voltando a declinar em seguida. O *baby-boom* das judias brasileiras, portanto, ocorreu por volta do período entre 1961 e 1975, quando as nascidas vinte e cinco anos antes entraram no auge de sua fecundidade. Logo a seguir, voltou a declinar.

A figura 2 apresenta os mesmos resultados da tabela 86 para as coortes acima dos 30 anos na data do censo de 1991, isto é, para as mulheres nascidas antes de 1961. Se considerarmos que as mulheres já haviam passado pelo auge da sua fecundidade nestas faixas etárias, o gráfico dá uma visão bastante clara dos diferenciais da fecundidade das brasileiras em geral, e das judias em particular nas últimas décadas. Como notou DellaPergola (1980) em relação à população americana, pode-se dizer que a fecundidade da mulher brasileira tende à da população judaica, decorrência do alto nível de controle exercido por este grupo. Outro aspecto evidente no gráfico, é o *baby-boom* das mulheres judias nascidas entre 1937 e 1951.

Figura 2: Número médio de filhos tidos, por religião e data de nascimento da mãe, na data do censo de 1991 – Região Sudeste



Fonte: IBGE – processamento especial Redatam.

A tabela 87, por sua vez, compara a declaração retrospectiva da fecundidade das mulheres judias brasileiras com a mesma informação obtida para as mulheres judias americanas através do *National Jewish Population Survey*, a pesquisa específica da comunidade americana, de 1990 (Goldstein, 1992). Os resultados são bastante parecidos, com exceção da elevação episódica da fecundidade (*baby-boom*), que no caso das americanas parece ter ocorrido com cerca de dez anos de antecedência em relação às brasileiras: enquanto o americano ocorreu no pós-guerra, o brasileiro ocorreu a partir da metade dos anos 50.

Tabela 87. Filhos tidos por mulheres de religião judaica, por grupo etário: Estados Unidos (1990) e Brasil (1991)

Grupo etário	EUA	Brasil (a)
15 a 19	0,0	0,0
20 a 24	0,3	0,1
25 a 29	0,5	0,7
30 a 34	1,1	1,3
35 a 39	1,5	1,8
40 a 44	1,6	2,1
45 a 49	1,9	2,4
50 a 54	2,2	2,2
55 a 59	2,6	2,2
60 a 64	2,2	2,1
65 +	2,0	2,0
Total	1,5	1,6

Fontes: Para EUA, Sidney Goldstein, Profile of American Jewry: Insights from the 1990 National Jewish Population Survey, in *AJYB*, v. 92 (Nova York, 1992), p. 169; Para Brasil, IBGE – Processamento especial Redatam.

(a) Região Sudeste.

Exemplos de outros países, como Israel, nos alertam para o fato de que os padrões de fecundidade das mulheres de religião judaica que viemos apurando no Brasil podem estar traduzindo médias de padrões distintos para dois subgrupos: mulheres provenientes da Europa, onde desde as primeiras décadas do século já se verificam taxas de fecundidade baixas, e mulheres provenientes de países árabes do Oriente Médio e do Norte da África, com seus níveis caracteristicamente altos de fecundidade prevalentes ainda hoje.

Para testar esta hipótese, recorreremos novamente a um processamento especial, onde as mulheres de religião judaica foram divididas em três grupos: nascidas na Ásia/África, na Europa e, finalmente, aquelas já nascidas no Brasil. Note-se que para compensar o tamanho reduzido do grupo

foi utilizado o censo de 1980 (cuja amostra foi de 25% do universo) e os dados foram agregados em intervalos de dez anos. Os resultados estão na tabela 88.

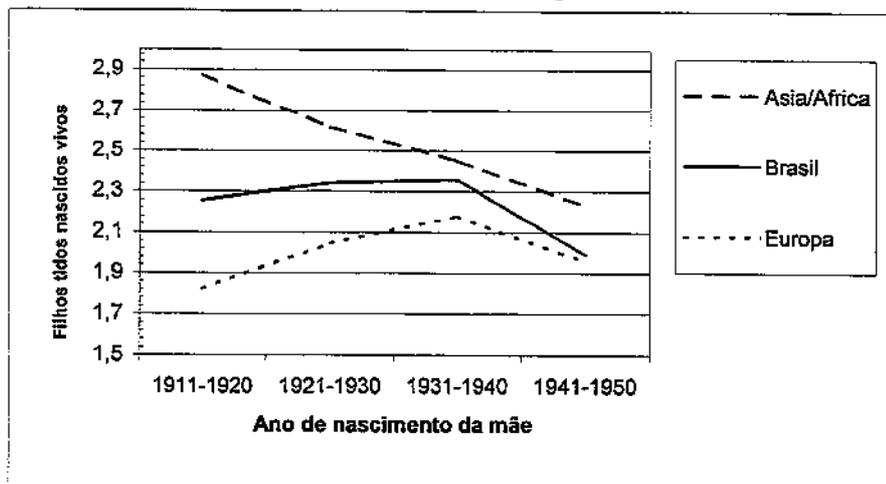
Tabela 88. Filhos tidos nascidos vivos, por período e continente/país de nascimento da mãe – Judeus da Região Sudeste, 1980

Ano de nascimento	Continente/ país de nascimento		
	Asia/Africa	Brasil	Europa
1911-1920	2,9	2,3	1,8
1921-1930	2,6	2,3	2,0
1931-1940	2,5	2,4	2,2
1941-1950	2,2	2,0	2,0

Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Como vemos, as coortes apresentam os mesmos diferenciais verificados em Israel, por continente de origem das mães: aquelas nascidas nos países de maioria árabe apresentaram ao longo das últimas décadas um número médio de filhos mais alto, tendo esta média diminuído ao longo do tempo. Aquelas nascidas na Europa, por outro lado, já apresentavam uma média mais baixa, tendo este número se elevado ligeiramente na década de 40. Aquelas nascidas no Brasil apresentaram padrão intermediário, convergindo para esses níveis não só como média, mas como uma de tendência de padrão definido. Estas tendências podem ser melhor visualizadas na figura 3.

Figura 3: Filhos tidos nascidos vivos, pelo período e continente/país de nascimento da mãe – Judeus, Região Sudeste, 1980



Fonte: IBGE – Processamento especial Redatam.

Vale lembrar que sob o ponto de vista da reprodução intergeracional dos grupos religiosos, o que conta é a taxa de fecundidade específica por religião, isto é, o número médio de filhos tidos e criados dentro da religião dos pais. Schmelz sugere que, devido aos casamentos mistos, e mais além, devido à própria secularização, com seu efeito de erosão a longo prazo da identidade religiosa, a fecundidade específica judaica é bastante inferior à fecundidade total, isto é, biológica.

No caso dos judeus do Brasil, a reprodução da identidade religiosa encontra-se duplamente ameaçada: por um lado, por que sua fecundidade biológica aparentemente já se encontra abaixo do nível de reposição, tornando problemática a mera reprodução das pessoas. Devido à secularização, assimilação e casamentos mistos, a fecundidade específica, menor ainda do que a já baixa fecundidade biológica, agrava ainda mais as perspectivas de uma reposição generacional.

6) Mortalidade

O objetivo deste item é obter parâmetros para uma avaliação da mortalidade dos judeus no Brasil, a partir da construção de uma tabela de sobrevivência apropriada, utilizando dados da

Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo sobre os números de óbitos por faixa etária e sexo, e dos censos demográficos do IBGE para determinação da população sob risco de morrer.

A observância de medidas de saúde, limpeza e higiene prescritas pela religião judaica, aliadas a um alto nível sócio-econômico, leva a crer que os judeus possam experimentar padrões de mortalidade diferenciados em relação aos demais subgrupos que compõem o caldeirão multirracial e multiétnico brasileiro.

Diversas práticas religiosas tradicionalmente observadas entre judeus têm origem em uma época em que a lei religiosa desempenhava ao mesmo tempo funções seculares prescrevendo medidas de saúde pública. Sabe-se, por exemplo, que restrições alimentares como a proibição da ingestão da carne de porco se devem ao fato que este animal era um poderoso vetor transmissor de doenças. O ritual, observado até hoje, de se lavar as mãos ao sair do cemitério foi instituído numa época em que o risco de contaminação ao se ter contato com mortos era grande.

Shapiro salienta que a concentração nas cidades ao longo de milênios, pode ter exercido sobre os judeus uma seleção especial ao longo de gerações, que teria resultado em um grupo mais imune que seus vizinhos a determinadas doenças:

[T]odos os fatores de seleção que caracterizaram os meios altamente urbanizados tiveram por certo uma influência particularmente sensível sobre os judeus, que viveram em tais ambientes quase sem interrupção durante inúmeros séculos. Por exemplo, as terríveis epidemias que devastaram, na Idade Média, as cidades, grandes ou pequenas, devem, com o tempo, ter conferido às populações judias um grau de imunidade mais elevado que a qualquer outro grupo. Estando os judeus completamente expostos a contrair estas moléstias, seus atuais descendentes representam os sobreviventes de um processo de seleção específica particularmente rigorosa. Ao contrário, os habitantes não-judeus [...] que residiam nas cidades constituíam uma minoria relativamente insignificante, e seus atuais descendentes extraem, em grande parte, sua origem das lavas rurais constantemente renovadas. Sem dúvida, a situação especial assim criada aos judeus por tanto tempo explica algumas das imunidades e das características médicas especiais que geralmente se lhes atribuem. Frisou-se repetidas vezes, por exemplo, que a tuberculose é mais rara entre eles que no conjunto da população dos países onde vivem, e outras particularidades de ordem médica poderiam igualmente ter a mesma origem (Shapiro, 1970, p. 184).

Qualquer tentativa de estudar diferenciais de mortalidade em função de pertinência a grupos religiosos no Brasil esbarra no problema dos dados. Ao contrário dos censos brasileiros, as estatísticas vitais não registram a religião, impossibilitando o uso de certificados de óbito como fonte de informação sobre mortalidade. Outra dificuldade consiste em determinar a população sob risco.

A comunidade judaica de São Paulo é estruturada de forma que praticamente todos os mortos resultantes de óbitos que ocorrem no Estado de São Paulo são enterrados em um único cemitério, o único em funcionamento no Estado. Isto permite uma análise dos padrões de mortalidade, considerando-se a população desta UF como a população sob risco. Procedimento idêntico foi adotado por Goldstein (1996) em seu estudo sobre a mortalidade na comunidade judaica de Rhode Island, nos Estados Unidos.

A criação de um cemitério judaico é uma das primeiras providências a serem arranjadas por uma comunidade assim que se estabelece. Geralmente são mantidos por fundos comunitários, pelas chamadas Sociedades Cemitério (Wigoder, 1989, p. 154). Como as rezas judaicas não requerem prédio especial, a compra de terrenos destinados à construção de cemitérios são freqüentemente tomados como indicadores de estabelecimento de uma comunidade (EJ 5, 1971, p. 275). O Cemitério da Vila Mariana, criado em São Paulo em 1923, portanto, é mais um indicador de que um núcleo significativo da comunidade só apareceu na cidade a partir da década de 20. O Cemitério Israelita do Butantã, atualmente o único em funcionamento no Estado de S. Paulo, está localizado a 12 quilômetros do centro da capital paulista, próximo ao limite com o Município de Taboão da Serra. Foi inaugurado em 1954, depois que o da Vila Mariana esgotou-se (Wolff e Wolff, 1989).

Dados sobre os enterros no cemitério paulista foram obtidos graças à colaboração de Salomão Ezachiel Waintrub (1998), responsável pelo Departamento Operacional da Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo (*Chevra Kadisha* em hebraico), a entidade responsável pela sua

administração. A Sociedade mantém registros completos dos óbitos, onde constam: nome, data da ocorrência, idade, endereço, nome dos pais, país de nascimento, país de nascimento dos pais, profissão, estado civil, nome do cônjuge, nome dos filhos, causa do óbito, cidade e UF de residência. Uma série completa de estatísticas é mantida desde janeiro de 1983 ⁶⁵.

Em alguns casos, o cemitério de São Paulo acaba recebendo decessos ocorridos em outras UFs, principalmente quando não há cemitério local. Eventualmente, mortes de judeus naturais de São Paulo mas que estavam residindo em outra UF são “repatriados”; e vice-versa, naturais de outras UFs residindo em SP são enviados de volta aos seus Estados de origem.

Quando há informações de que um judeu corre o risco de ser enterrado em cemitério não-judeu (o que ocorre em casos de casamentos mistos), os funcionários da Sociedade intervêm junto à família, tentando convencer seus membros da importância do enterro em cemitério judaico. Assim, longe de uma postura passiva, as mortes judaicas são ativamente reclamadas pela Sociedade.

O mesmo acontece com notícias de cremação, prática proibida pela religião judaica ⁶⁶, mas ainda assim um fenômeno que vem crescendo, como consequência da secularização até mesmo dos ritos de passagem. Segundo os dados da Sociedade, e até onde seus funcionários são capazes de avaliar, estes casos não atingem mais de 10 sobre um total de cerca de 500 óbitos por ano.

Por outro lado, apenas judeus, nascidos ou convertidos, são admitidos no cemitério israelita. Em caso de pessoa convertida, é exigida a ata da conversão realizada pelas instituições creditadas para este tipo de procedimento. Resumindo: supõe-se que haja mais “evasão” do que “invasão” de óbitos. Afinal, não é possível determinar a proporção de pessoas de religião judaica que, apesar dos

⁶⁵ Apesar disto, os dados obtidos referem-se apenas ao número de óbitos por faixa etária e sexo. As faixas etárias foram estabelecidas originalmente e diferem das normalmente utilizadas em estatísticas populacionais.

⁶⁶ O judaísmo proíbe a cremação dos corpos até mesmo quando determinado previamente pelo falecido. O sepultamento deve ser sempre realizado na terra de acordo com o preceito bíblico (Gênesis 3, 19): “porque do pó viestes, e ao pó hás de voltar” (Fridlin, 1993, p. 61).

esforços da Sociedade Cemitério Israelita, acabam morrendo fora do seu âmbito de controle. Por outro lado, a mobilidade geográfica da população judaica de S. Paulo, que no nível agregado não pode ser desconsiderada, não é particularmente significativa nas coortes mais antigas, aquelas mais sujeitas ao óbito. Portanto, parece ser legítimo considerar a população sob risco como sendo a população judaica nuclear do Estado de São Paulo embora a mortalidade assim calculada possivelmente esteja subestimada, devido à evasão de óbitos.

Os dados coletados para esta análise se referem aos cinco anos entre 1990 e 1994. Como a comunidade judaica é pequena, o número de mortes também é pequeno em números absolutos: cerca de 500 por ano. Assim, a precisão da análise fica limitada pelo pequeno número de mortes ocorrendo a cada ano. Mesmo usando uma série de cinco anos, estamos trabalhando com um total de apenas 2.500 mortes, o que limita a obtenção de taxas específicas para as idades mais jovens, principalmente aquelas afetadas por baixos índices de mortalidade⁶⁷. Por isso, ao invés de uma coorte hipotética inicial de 100.000 pessoas, como é habitual, a raiz da nossa tabela de sobrevivência é uma coorte hipotética de apenas 100 pessoas, com a decorrente perda de precisão.

Outra limitação dos dados se refere aos intervalos etários inusitados em que foram originalmente agrupados. Neste caso, a possibilidade de fazer processamentos especiais utilizando o censo de 1991 para estabelecer a população sob risco, utilizando os mesmos agrupamentos por faixa etária dos dados originais permite superar esta limitação. Como a data de referência do censo é 1º de setembro de 1991, a população sob risco foi ajustada para a data central do intervalo dos dados, isto é, 1º de julho de 1992, em função das taxas geométricas de crescimento anual por idade e sexo registradas no período 1980-1991.

⁶⁷ Para efeito de comparação, basta lembrar que no Município de São Paulo ocorriam, por volta de 1991, cerca de 50 mil mortes por ano.

A tabela 89 apresenta os principais parâmetros para o cálculo das expectativas de vida por faixa etária: o número de mortes, a população sob risco e a probabilidade de morrer para cada faixa etária e sexo.

Tabela 89. Tabela de sobrevivência: população nuclear judaica do Estado de São Paulo, 1990-1994

Idade	Mortes (a)		População (b)		$n m_x$		$n q_x$	
	Hom	Mul	Hom	Mul	Hom	Mul	Hom	Mul
0-1	2,2	2,6	196	273	0,011249	0,009533	0,011186	0,009487
1-5	0,2	0,0	1.189	1.024	0,000168	0	0,000673	0
6-10	0,2	0,0	1.568	1.104	0,000128	0	0,000638	0
11-20	2,2	2,4	3.126	3.202	0,000704	0,000749	0,007035	0,007491
21-30	2,0	1,2	3.091	2.871	0,000647	0,000418	0,006467	0,004178
31-40	4,8	3,2	3.222	3.189	0,001490	0,001003	0,014887	0,010029
41-50	13,4	6,4	2.691	2.942	0,004979	0,002176	0,049670	0,021732
51-60	24,4	14,2	2.558	2.334	0,009538	0,006083	0,094928	0,060648
61-70	50,8	38,6	1.990	2.380	0,025523	0,016217	0,252012	0,160861
71-80	72,8	62,0	1.124	1.337	0,064776	0,046364	0,627443	0,453132
80+	98,8	112,2	616	768	0,160309	0,146118	1,000000	1,000000
Total	271,8	242,8	21.348	21.400				

Fontes: IBGE – processamento especial Redatam; Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo.

(a) Médias do período 1990 a 1994.

(b) Ajustada para 1º de julho de 1992.

Uma primeira consideração diz respeito à baixa mortalidade na faixa de 0 a 1 ano: embora a literatura seja pródiga em afirmar que a mortalidade infantil dos judeus é baixa, ainda assim os níveis registrados podem ter sofrido subenumeração. De fato, enquanto os dados da Sociedade Cemitério registram aproximadamente 11,2 mortes por mil do sexo masculino, e 9,5 mortes por mil

do sexo feminino, as taxas correspondentes para o Município de São Paulo em 1991 eram de 32,4 e 26 por mil ⁶⁸ (tabela 90).

Tabela 90. Mortalidade específica na faixa de 0 a 1 ano de idade segundo populações e datas escolhidas

	Homens	Mulheres
Judeus, Rhode Island, 1989-91	12,5	4,4
Judeus, Estado de SP, 1990-94	11,2	9,5
Município SP, 1991	32,4	26,0

Fontes: Para Rhode Island, Sidney Goldstein, *Changes in Jewish Mortality and Survival, Social Biology* 43, (Washington, 1996), p. 82; para judeus, Soc. Cim. Israelita; para Município SP, Seade e IBGE.

A mortalidade no primeiro ano de vida entre judeus está próximo ao nível registrado por Goldstein em Rhode Island, pelo menos para crianças do sexo masculino: é como se toda a mortalidade infantil dos judeus estivesse concentrada no período neonatal, aquele onde as causas são genéticas ou ligadas ao parto. Ao contrário, a mortalidade infantil de vastos segmentos da população brasileira ainda é bastante afetada pela pós-neonatal, devida a fatores ligados ao meio, como saneamento, nutrição etc. Em 1992 a mortalidade neonatal da população total do Estado de São Paulo era responsável por 63% da mortalidade infantil (Carvalho, Sawyer e Rodrigues, 1994, p. 18).

Apesar das limitações dos dados, as expectativas de vida ao nascer calculadas em 73,5 anos para homens e 77,4 para mulheres (tabela 91) são consistentes com a hipótese de que judeus tem expectativa de vida mais elevada do que a média da população brasileira, fato este que pode ser

⁶⁸ Uma tabela de sobrevivência para o Município de São Paulo foi construída utilizando-se dados do registro civil para 1991 e a população projetada para 1º de julho de 1991 a partir do censo. Para efeito de comparação, foi usado o mesmo padrão de agregação de idades da Sociedade Cemitério Israelita.

explicado pelo seu elevado nível sócio-econômico e por outros fatores específicos decorrentes de sua história.

Tabela 91. Esperança de vida por idade e sexo: população nuclear judaica do Estado de São Paulo, 1990-1994

Idade	l_x		$n d_x$		$n L_x$		T_x		e_x	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
0-1	100	100	1	1	99	99	7.350	7.739	73,5	77,4
1-5	99	99	0	-	394	394	7.251	7.639	73,3	77,1
6-10	99	99	0	-	492	493	6.857	7.245	69,4	73,1
11-20	99	99	1	1	983	986	6.366	6.753	64,5	68,2
21-30	98	98	1	0	976	978	5.383	5.767	54,9	58,7
31-40	97	98	1	1	969	974	4.407	4.789	45,2	48,9
41-50	96	97	5	2	955	964	3.438	3.815	35,8	39,4
51-60	91	95	9	6	907	943	2.483	2.851	27,2	30,1
61-70	83	89	21	14	820	886	1.576	1.908	19,1	21,4
71-80	62	75	39	34	612	742	756	1.022	12,2	13,7
80+	23	41	23	41	143	280	143	280	6,2	6,8

Fontes: IBGE – processamento especial Redatam; Soc. Cem. Israelita de São Paulo.

Mesmo se tomarmos como referência o Município de São Paulo, homens judeus viviam em 1992 em média 7,8 anos mais do que um paulistano enquanto mulheres judias vivem em média 2,4 anos mais do que as paulistanas (tabela 92). Note-se que no caso do Município de São Paulo como um todo a mortalidade infantil prevalente em 1991 tinha o efeito de tornar a expectativa de vida ao nascer menor do que ao atingir o primeiro ano de idade, enquanto entre judeus isto não acontecia.

Tabela 92. Esperança de vida por idade e sexo: judeus do Estado de São Paulo, 1990-1994, e Município de São Paulo, 1991

Idade	Homens		Mulheres	
	Judeus	MSP	Judeus	MSP
0	73,5	65,7	77,4	75,0
1	73,3	66,9	77,1	76,0
6	69,4	63,2	73,1	72,2
11	64,5	58,3	68,2	67,3
21	54,9	49,3	58,7	57,7
31	45,2	41,2	48,9	48,2
41	35,8	33,0	39,4	38,9
51	27,2	25,1	30,1	29,9
61	19,1	17,9	21,4	21,6
71	12,2	11,7	13,7	14,0
80	6,2	5,7	6,8	7,2

Fontes: IBGE – processamento especial Redatam; Fundação Seade.

A sobrevivência dos judeus brasileiros em cada faixa etária é bastante parecida com aquela verificada para os judeus de Rhode Island do período 1989-91 (tabela 93), se descontarmos a diferença na forma como as faixas etárias foram agrupadas. Em média, os homens judeus de Rhode Island tinham expectativa de vida ao nascer 2,8 anos superior aos do Estado de São Paulo, enquanto as mulheres tinham expectativa de vida 2 anos superior à de suas correligionárias brasileiras.

Tabela 93. Esperança de vida por idade e sexo: judeus do Estado de São Paulo, 1990-1994, e de Rhode Island, 1989-1991

Idade	Estado de São Paulo		Idade	Rhode Island	
	Hom	Mul		Hom	Mul
0	73,5	77,3	0	76,3	79,3
1	73,3	77,0	1	76,2	78,7
6	69,4	73,0	5	72,3	74,9
11	64,4	68,1	15	62,2	65,1
21	54,9	58,6	25	52,3	55,3
31	45,2	48,8	35	42,8	45,7
41	35,8	39,3	45	33,4	36,0
51	27,2	30,0	55	24,1	26,7
61	19,1	21,3	65	16,3	17,8
71	12,2	13,6	75	9,7	10,2
80	6,0	6,6	85	3,6	4,3

Fontes: IBGE – proc. especial Redatam; Soc. Cem. Isr. de S. Paulo; Sidney Goldstein, Changes in Jewish Mortality and Survival, *Social Biology* 43 (Washington, 1996), p. 87.

7) Balanço vital para o Estado de S. Paulo, no período 1980-1991

Os procedimentos anteriormente descritos nos permitem calcular estimativas aproximadas para as taxas brutas de natalidade e mortalidade por ocasião da data do censo de 1991 (considerando que não houve mudanças significativas nos padrões de mortalidade entre a data do censo e o período no qual foram coletados os dados, isto é, 1990-94).

Para um balanço da década de 80, restaria ainda determinar a mortalidade por ocasião do censo de 1980. A tarefa de determinar a mortalidade em 1980 é facilitada pelo trabalho pioneiro de

Egon e Frieda Wolff (1989) que publicaram em seu trabalho sobre a Sociedade Cemitério de São Paulo os totais de óbitos verificados entre 1967 e 1987 (Wolff e Wolff, 1989, p. 142).

Como vimos, a mortalidade assim calculada pode estar subestimada, já que verifica-se o problema da evasão de óbitos. Quanto ao número de nascimentos nos anos censitários, calculados através da declaração do filho nascido vivo no ano anterior ao levantamento, seria necessário proceder às correções do método P/F.

Assim, preferimos apresentar as estimativas tal qual obtidas diretamente. Se a taxa de natalidade assim calculada está subestimada, o mesmo acontece com a mortalidade.

Obtém-se desta forma uma taxa bruta de natalidade de 13,81 por mil, e uma de mortalidade de 11,13 por mil em 1980, o que resultava em crescimento vegetativo de 2,68 por mil (0,27%) ao ano (tabela 94). Já em 1991, como consequência das transformações do metabolismo demográfico anteriormente analisadas, a TBN havia se reduzido para 10,05 por mil, enquanto a mortalidade subira para 12,01 por mil, implicando em uma taxa de crescimento vegetativo agora negativa de 1,96 por mil (um decréscimo de aproximadamente 0,2% ao ano). Lembremos que estas taxas se referem à população judaica nuclear do Estado de S. Paulo, única comunidade para a qual dispomos de taxas de mortalidade. A relativa homogeneidade demográfica dos judeus brasileiros faz supor que, grosso modo, o crescimento vegetativo assim obtido seja válido para a comunidade judaica brasileira em geral.

Tabela 94. Taxas brutas de natalidade, mortalidade e crescimento vegetativo para a população judaica nuclear do Estado de São Paulo, 1980-91

	1980	1991
Nascimentos		
	613	431
Mortes		
	494	515
População		
	44.378	42.871
Taxas brutas (por mil)		
Taxa Bruta de Natalidade	13,81	10,05
Taxa Bruta de Mortalidade	11,13	12,01
Cresc. Vegetativo	2,68	-1,96

Fontes: IBGE – processamento especial Redatam;
Sociedade Cemitério Israelita de S. Paulo;
Egon e Fried Wolff, *Breve Histórico da Sociedade
Cemitério Israelita de São Paulo* (Rio de Janeiro,
1989), p. 142.

As taxas assim obtidas parecem bastante próximas àquelas verificadas por Schmelz e DellaPergola para a população judaica da Argentina nas últimas décadas. E indicam que, devido ao seu metabolismo demográfico, o grupo de religião judaica do Brasil já teria entrado em crescimento vegetativo negativo em algum momento do intervalo censitário 1980-1991.

IV. Conclusão

Devido a características demográficas históricas, os judeus brasileiros são universalmente urbanos, sendo que uma enorme maioria vive concentrada em três aglomerações: São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Com fluxos migratório internacionais ainda ativos até o pós-guerra, a comunidade cresceu até 1980. A partir de então entrou em declínio, devido a saldos atitudinal, migratório, e vegetativo negativos.

Mais educados do que a média da população brasileira, e exibindo uma estrutura ocupacional muito particular, judeus tem níveis de renda bastante elevados.

Apesar da alta proporção de mulheres casadas, as mulheres de religião judaica tem exibido taxas de fecundidade baixas há muito tempo, sendo que, depois de um “baby-boom” verificado a partir da metade da década de 50, estas taxas voltaram a cair, estando atualmente abaixo do nível de reposição.

A baixa fecundidade tem como consequência uma estrutura etária envelhecida, o que por sua vez aumenta as taxas de mortalidade, resultando em um saldo vegetativo negativo verificado já em 1991.

Por outro lado, a incidência crescente de casamentos mistos e da secularização, torna a reposição intergeracional ainda mais problemática. Estas características coincidem com o que tem sido observado para a maioria das populações judaicas fora de Israel.

CONCLUSÃO FINAL

A imigração internacional para o Brasil já foi objeto de uma massa crítica de estudos que permitiram a elaboração de um panorama histórico amplo (Bassanezi, 1996), e de um quadro teórico-conceitual onde aparece articulado com os processos de urbanização, industrialização e as migrações internas verificadas no país ao longo do século 20 (Pacheco e Patarra, 1997). O fenômeno migratório, porém, é intrinsecamente multifacetado e multidimensional, comportando uma grande diversidade de perspectivas.

Por outro lado, traçar um panorama global exige atentar para os padrões predominantes, deixando as exceções temporariamente de lado. Uma vez estabelecido o quadro geral, porém, abre-se espaço para os padrões não predominantes, enfocando grupos específicos ainda não suficientemente cobertos pela historiografia. A imigração de natureza mais urbana, por exemplo, ainda é uma lacuna, tendo sido menos estudada do que a de natureza rural, o caso mais comum nas imigrações para o Brasil (Fausto, 1991, p. 26).

Os judeus são um caso particular destes fluxos mais urbanos. As várias correntes judaicas tiveram como origem as cidades grandes e pequenas da Europa central, além das capitais de um punhado de países da Ásia e do norte da África. Embora em alguns casos tivessem tido como destino inicial experiências de colonização agrícola na Argentina e no Brasil, seu destino mais comum, devido a sua forte tradição urbana, foram as cidades.

Mas judeus não foram os únicos imigrantes urbanos. Como vimos, se tomarmos apenas aqueles países mais significativos para a imigração judaica, este grupo esteve constantemente acompanhado por outros. Na Europa central, uma região marcada pela instabilidade e pela presença de minorias, freqüentemente as migrações tiveram motivações políticas. O que não quer dizer que os tradicionais fatores econômicos, presentes em outras migrações, não tenham atuado. No caso

específico da população urbana da Europa central, a industrialização desempenhou um importante papel ao desestabilizar modos de produção baseados nas unidades familiares.

Estes fluxos eram de natureza mais urbana, em parte, porque no período em que ocorreram, a partir da segunda década do século 20, as regiões de origem já haviam avançado no processo de urbanização, o mesmo tendo ocorrido no Brasil.

A imigração rural-rural foi, sem dúvida, a modalidade mais freqüente. Mas mesmo entre os grupos que se destacaram nesta modalidade, correntes urbanas fizeram parte do quadro geral: Trento (1989) estimou que 30% de todos os imigrantes italianos tiveram como destino as cidades médias e grandes, sobretudo no sudeste e sul do Brasil (Alvim, 1998, p. 286). Klein (1989) estimou que metade da imigração portuguesa era urbana.

Mas é provável que encontremos o maior componente urbano no grupo dos “outros”, a rubrica sob a qual os provenientes da Europa central foram classificados nas estatísticas oficiais brasileiras. A instabilidade política desta região foi fator expulsor de grupos que já haviam se urbanizado e atingido algum nível de acumulação de capital material e/ou humano. Não fossem as causas políticas, talvez estes grupos não tivessem os tradicionais motivos econômicos para imigrar. Por isso, em parte, estes fluxos diferem do modelo geral da imigração em massa de trabalhadores pobres (Pacheco e Patarra, 1997, p. 34).

Alguns já tinham tido experiências com o novo modo de produção capitalista emergente no Velho Mundo e puderam, em tempo, detectar o sentido e a direção das mudanças. Esta “acumulação primitiva” de experiência com o capitalismo tornou-se vantagem competitiva importante nos países de destino, na medida em que estas mudanças também aí começariam a se fazer sentir (Bodnar, 1985).

Devido à maior diferenciação social e à acumulação cultural típica das cidades, a imigração internacional com origem urbana trouxe em seu bojo um componente cultural bastante específico. Significativa para a história demográfica brasileira é a questão da transição da fecundidade.

Vários autores já investigaram a relação entre imigração internacional e transição da fecundidade. Mortara (1942) tratou do problema comparando taxas de natalidade agregadas para o conjunto dos países de *imigração* (Canadá, Estados Unidos, Brasil e Argentina) e os de *emigração* (Inglaterra, Alemanha, Áustria-Hungria e Itália). Concluiu que “as modificações determinadas pela imigração na composição das populações examinadas não são aptas a exercer notáveis influências sobre o nível da taxa de natalidade”. No entanto, deixou uma porta aberta a futuras investigações:

[A] imigração afeta, sem dúvida a taxa de fecundidade [...] não somente pelas modificações que determina na composição [...] da população feminina em idade fecunda, senão também pelas influências que exerce sobre a taxa específica de fecundidade [...] A imigração de um país de irrestrita proliferação tende a elevar as taxas de fecundidade; a proveniente de um país de proliferação artificialmente limitada tende a baixa-las (Mortara, 1942, p. 584).

Seguindo a pista de Mortara, Levy (1991) investigou a influência da imigração internacional sobre a estrutura etária da população feminina paulista, segundo a nacionalidade dos diversos grupos de imigrantes que aqui chegaram. Sua conclusão foi que a chegada de um grande contingente de mulheres relativamente jovens entre as imigrantes teria contribuído para aumentar as taxas de natalidade.

Patarra e Baeninger (1988) examinaram a evolução destas taxas em São Paulo ao longo do século 20 e concluíram que, embora seja provável que tenha havido influência da imigração internacional sobre os padrões de fecundidade – conclusão reforçada pelo seu impacto notório no plano da cultura, evidente em fenômenos como o movimento modernista de 1922 –, esta influência não fica clara no exame de taxas brutas.

Em trabalho anterior, Patarra e Ferreira (1986) já haviam advertido quanto ao problema do uso de taxas brutas:

A utilização destes índices, nestes casos, implica ter consciência de suas limitações e não atribuir tão simplesmente à fecundidade e à mortalidade os comportamentos observados nas taxas brutas. Ryder, por exemplo, demonstrou, a partir de dados da Suécia, que a análise longitudinal indica um declínio da fecundidade bem mais precoce que aquele deduzido das taxas brutas [...] (Patarra e Ferreira, 1986, p. 10).

Devido à existência de documentação censitária, é possível dizer que judeus chegaram ao Brasil em etapas avançadas do seu processo de transição da fecundidade. Mas esta é uma característica apenas daqueles provenientes da Europa. Judeus sefaradis, provenientes do mundo árabe, chegaram com fecundidade mais alta, e tem feito a transição já em terras brasileiras.

Não são fatores religiosos, portanto, que explicam o comportamento reprodutivo deste grupo.

Por outro lado, tudo indica que a precocidade na transição não foi uma prerrogativa exclusiva dos judeus, mas sim um padrão que, provavelmente, se verificou entre outros grupos de imigrantes urbanos provenientes da Europa.

Importante ressaltar que não está se sugerindo aqui que estes europeus urbanos tenham iniciado, desencadeado ou de qualquer outra forma, influenciado o início da transição da fecundidade na sociedade brasileira, no contexto de explicações de cunho difusionista⁶⁹. Carvalho e Wood (1988, p. 249) sugerem, ao contrário, que os processos de mudança social nos países em desenvolvimento têm sido caracterizadas por enormes desigualdades, no espaço e no tempo.

⁶⁹ Livi-Bacci tampouco sugere isto no seu estudo. Ele usa o termo *forerunner* indicando apenas antecedência no tempo.

Modelos explicativos para a transição da fecundidade no Brasil têm apontado para articulações complexas entre os processos demográficos, de um lado, e econômicos, políticos, culturais e ideológicos de outro (Carvalho e Wood, 1988; Patarra e Ferreira, 1986).

Não deixa de ser um desafio, no entanto, situar a experiência dos judeus europeus nos quadros conceituais explicativos da transição demográfica.

Sua transição de padrões de fecundidade poderia talvez ser compreendida como componente de seu processo de adaptação, ao longo do tempo, às mudanças estruturais então em curso na Europa e que, em breve, atingiriam o mundo todo. Estando concentrados nas cidades, judeus puderam captar o sentido das mudanças mais cedo.

Engelman descreve o processo com precisão:

[I]n the twentieth century new demographic tendencies became apparent, whose origin could be traced to the latter part of the nineteenth century and whose cumulative effect was a sharp slowing up of the rate of increase. The Jewish population felt the impact of these influences both earlier and more strongly. As a highly urbanized minority, living most of the time under severe social pressures, it developed a higher sensitivity to social change than did other urban groups. This higher sensitivity was revealed in its continued lead in the twentieth century of a decline in birth rates; in its being first to mark a sharp rise in death rates in a number of countries; in its rate of natural increase and in the size of its families, which were shrinking faster than those of the general population (Engelman, 1961, p. 1527).

Entre as principais referências teóricas, a experiência judaica parece se enquadrar mais no âmbito das explicações de Caldwell (1976): judeus podem ter se tornado alerta antes que outros grupos quanto a crescente importância da educação em um mundo cada vez mais urbano, complexo e especializado. A questão da educação, por sua vez, pode ter reforçado a consciência de que famílias menores poderiam se traduzir em importante estratégia adaptativa (Patarra e Ferreira, 1986, p. 23).

Ainda neste caso bastante específico, mudanças de atitudes e valores parecem ter desempenhado um papel mais importante do que a existência de uma tecnologia efetiva de contracepção (Patarra e Ferreira, 1986, p. 21). Claro que se trata de um caso único e específico, e que dificilmente estas explicações poderiam ser extrapoladas para qualquer outro grupo populacional.

Como os demais grupos religiosos tradicionais no Brasil, os judeus enfrentam atualmente o problema da reprodução intergeracional. No caso dos demais grupos não se trata de dificuldade da reprodução *de pessoas* mas apenas da reprodução conceitual de *identidades*. No caso dos judeus, porém, trata-se de ambos, sendo agravado devido a sua baixa fecundidade biológica, consequência de uma transição precoce. Aparentemente este grupo já enfrenta o que a literatura denomina de “segunda transição demográfica”: um declínio das taxas de fecundidade abaixo mesmo do nível de reposição, como o que se verifica em diversos países da Europa (van de Kaa, 1987).

Por outro lado, seu pequeno contingente populacional e sua participação na vida pública brasileira são fatores que os tem empurrado na direção de uma integração cada vez maior com a população brasileira. Como vimos, todos estes fatores somados têm contribuído para que o grupo tenha passado a experimentar, já nos anos 80, taxas negativas de crescimento.

A inexistência de fluxos migratórios recentes e a própria intensificação da secularização no país são componentes que, a longo e médio prazo, tendem a acentuar ainda mais estas tendências. Sendo o fenômeno religioso intrinsecamente cultural, no entanto, as tendências demográficas podem ser revertidas por fatores que invertam o sentido do fluxo atitudinal.

Curiosamente têm se assistido nos últimos anos – fora, portanto, do âmbito dos dados analisados neste trabalho – uma revalorização do fenômeno religioso e, no caso dos específico dos judeus, um crescimento das tendências que poderiam ser chamadas de fundamentalistas, e que se

caracterizam, nas palavras de um de seus membros, por uma “guerra contra a assimilação” (Dimant, 1999).

Mais intrigante ainda é recrudescimento de religiosos ortodoxos que, conscientes dos desafios demográfico que não através do conhecimento dos estudos de população, tem como política um retorno ao preceito bíblico “crescei-vos e multiplicai-vos” ⁷⁰. O censo do ano 2000 dirá se esta nova tendência é capaz de reverter aquelas esboçadas ao longo deste trabalho.

⁷⁰ Embora esta tendência ainda não tenha sido captada pelas pesquisas, é notável nos distritos de grande concentração de judeus no Município de São Paulo o aumento da população de religiosos ortodoxos, com suas indumentárias características e famílias numerosas.

BIBLIOGRAFIA

- Almeida, Ronaldo R. M de e Maria de Fátima G. Chaves. 1998. Juventude e Filiação Religiosa no Brasil. In Jovens acontecendo na trilha das políticas públicas. Brasília: CNPD, p. 671-86.
- Alvim, Zuleika. 1998. Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo. In História da Vida Privada no Brasil 3, ed. Nicolau Sevcenko, p. 215-87. São Paulo: Companhia das Letras.
- Antico, Claudia. 1998. Imigração internacional no Brasil durante a década de 80: explorando alguns dados do censo de 1991. In Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 11, 1998, Caxambu. Anais..., p. 665-85. Belo Horizonte: ABEP.
- Araújo, Maria de F. Infante e Carlos Américo Pacheco. 1992. A trajetória econômica e demográfica da metrópole nas décadas de 70-80. In Cenários da urbanização paulista, Coleção São Paulo no limiar do século XXI, v. 6, p. 53-92. São Paulo: Seade.
- Avni, Haim. 1991. Argentina & the Jews – A History of Jewish Immigration. Tuscaloosa, Arizona: The University of Alabama Press.
- _____. 1992. Judíos en América. Madri: Editorial Mapfre.
- Azevedo, Fernando de. 1963. A cultura brasileira. S. Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Azevedo, Israel Belo de. 1996. A celebração do indivíduo – A formação do pensamento batista brasileiro. Piracicaba: Unimep.
- Bacha, Edmar e Herbert Klein. 1986. A transição incompleta: Brasil desde 1945. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Baeninger, Rosana. 1992. O processo de urbanização no Brasil: características e tendências. In A luta pela cidade de São Paulo, ed. Lucia M. M. Bógus e Luiz Eduardo W. Wanderley, p. 11-28. S. Paulo: Cortez.
- _____. 1997. Cenário migratório recente: o que a PRAD revela. In Migração, condições de vida e dinâmica urbana – São Paulo 1980-1993, org. Neide Patarra, Rosana Baeninger, Lúcia Bogus e Paulo Jannuzzi, p. 53-74. Campinas: Unicamp/Instituto de Economia.
- Baer, Werner. 1995. The Brazilian Economy: Growth and Development. Westport, Connecticut and London: Praeger Publishers, 4th Edition.
- Barnavi, Élie. 1995. História universal dos judeus. Belém e São Paulo: Cejup.
- Baron, Salo. 1957. A Social and Religious History of the Jews. 2nd edition. Nova York e Londres: Columbia University Press.
- _____. 1964. The Russian Jew under Tsars and Soviets. Nova York: Macmillan.
- _____. 1974. História e historiografia do povo judeu. São Paulo: Perspectiva.

- Barreto, Maria Theresinha Sobierajski. 1983. Poloneses em Santa Catarina: a colonização do Alto Vale do Rio Tijucas. Florianópolis: Ed. da UFSC/Lunardelli.
- Bassanezi, Maria Silvia C. Beozzo. 1986. Família e força de trabalho no colonato: subsídios para a compreensão da dinâmica demográfica no período cafeeiro. Campinas: Nepo/Unicamp.
- _____. 1996. Imigrações internacionais no Brasil: um panorama histórico. In Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo, ed. Neide Patarra. São Paulo: FNUAP/NESUR/NEPO.
- Benchimol, Samuel. 1998. Eretz Amazônia: os judeus da Amazônia. Manaus: Comitê Israelita.
- Bendix, Reinhard. 1960. Max Weber: An Intellectual Portrait. Nova York: Doubleday.
- _____. 1971. Max Weber y la Sociología Contemporanea. In Presencia de Max Weber, Talcott Parsons y otros, Ed. Jose Szabon, p. 39-60. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Ben-Sasson, Haim Hillel. 1988. Historia del Pueblo Judío. Madri: Alianza Editorial.
- Bercovich, Alicia M. e Elza S. Berquó. 1985. Redescobrimo o Brasil: viagem à demografia de Giorgio Mortara. Revista Brasileira de Estudos de População 2 (jul/dez): p. 21-38.
- Berger, Peter L. 1985. O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Edições Paulinas.
- Berquó, Elza. 1992. 91: Um censo problemático. Novos Estudos Cebrap 32 (Março): p. 3-5.
- _____. 1993. Cairo-94 e o confronto Norte-Sul. Novos Estudos Cebrap 37 (Novembro): p. 7-19.
- _____. 1998. Arranjos familiares no Brasil: uma visão demográfica. In História da Vida Privada no Brasil, 4, org. Lilia Moritz Schwarcz, p. 411-38. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. e Maria Coleta Oliveira. 1988. A família no Brasil: análise demográfica e tendências recentes. São Paulo (mimeo).
- _____. e Thomas Merrick. 1983. The Determinants of Brazil's Recent Rapid Decline in Fertility. Washington: National Academy of Sciences.
- _____. et al. 1985. São Paulo e a sua fecundidade: Um estudo das variáveis intermediárias e dos diferenciais sócio-econômicos da fecundidade. São Paulo: Seade.
- Beyer, Peter. 1994. Religion and Globalization. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage.
- _____. 1998. Global Migration and the Selective Reimagining of Religions. Horizontes Antropológicos 8 (Junho): 12-33. Porto Alegre, UFRGS.
- Blay, Eva Alterman. 1997. Judeus na Amazônia. In Identidades judaicas no Brasil contemporâneo, org. Bila Sorj, p. 33-66. Rio de Janeiro: Imago.

- Bodnar, John. 1985. The Transplanted: A History of Immigrants in Urban America. Bloomington: Indiana University Press.
- Bógus, Lucia M. M. 1992. Urbanização e metropolização: o caso de São Paulo. In A luta pela cidade de São Paulo, ed. Lucia M. M. Bógus e Luiz Eduardo W. Wanderley, p. 29-52. São Paulo: Cortez.
- Brito, Fausto. 1996. Os povos em movimento: as migrações internacionais no desenvolvimento do capitalismo. In Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo, ed. Neide Patarra, p. 53-66. São Paulo: FNUAP/NESUR/NEPO.
- Bronsztejn, Szyja. 1964. The Jewish Population of Poland in 1931. The Jewish Journal of Sociology v. 6 (July), p. 3-29. S/I: The World Jewish Congress.
- Brown, Diana DeG. 1986. Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil. Ann Arbor, Michigan: UMI Research Press.
- Brumer, Anita. 1994. Identidade em Mudança: Pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul.
- Buchalski, Simão. 1995. Memórias da minha juventude e do teatro ídiche no Brasil. São Paulo: Perspectiva.
- Cahill, Thomas. 1999. A dádiva dos judeus – Como uma tribo do deserto moldou nosso modo de pensar. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Caldwell, John C. 1976. Toward a Restatement of Demographic Transition Theory. Population and Development Review 2 (3,4), p. 321-66.
- Camarano, Ana Amélia, Kaizô Beltrão e Ricardo Neupert. 1989. Século XXI: a quantas andar a população brasileira? Brasília: IPLAN/IPEA.
- _____ e Isabella Gomes Carneiro. 1998. Padrões de formação da família por regiões brasileiras e grupos sociais: diferenças ou semelhanças? In Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 11, 1998, Caxambu. Anais..., p. 31- 50. Belo Horizonte: ABEP.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. 1971. Igreja e desenvolvimento. São Paulo: Cebrap.
- _____ (org.). 1973. Católicos, Protestantes, Espíritas. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1984. A Categoria “Religião” em Censos Brasileiros. In Censos, consensos, contra-sensos, p. 215-22. São Paulo: Abep.
- Campanário, Paulo.e Maria Graciela G. de Morell. 1994. Hipótese da homogenização da fecundidade: cotejo com dados de São Paulo. In Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 9, 1994, Caxambu. Anais... Belo Horizonte: ABEP, v.2, p. 77-88.
- Campbell, Arthur A. 1974. Beyond the Demographic Transition. Demography 4 (November): 549-561.

- Cano, Wilson. 1990. Raízes da concentração industrial em São Paulo. São Paulo: Hucitec.
- _____, Carlos A. Pacheco, Gustavo Zimmermann e Ulysses Cidade Semeghini. 1992. O processo de urbanização paulista no período 1979-1989. In Cenários da urbanização paulista. Coleção São Paulo no limiar do século XXI, v. 5, p 15-105. São Paulo: Seade.
- Cardwell, Donald. 1994. The Fontana History of Technology. Fontana Press.
- Carvalho, José Alberto Magno de. 1985. Aplicabilidade da Técnica de Brass a Fecundidade Declinante ou a uma População Aberta. Belo Horizonte: CEDEPLAR (mimeo).
- _____. 1993. Crescimento populacional e estrutura demográfica no Brasil. Belo Horizonte: CEDEPLAR (mimeo).
- _____. 1996. O saldo do fluxos migratórios internacionais do Brasil na década de 80 -- Uma tentativa de estimação. Revista Brasileira de Estudos de População 1 (13): p. 3-14.
- _____. 1998. Demographic Dynamics in Brazil: Recent Trends and Perspectives. In Brazilian Journal of Population Studies v. 1 (1997/1998). ABEP.
- _____ e Charles H. Wood. 1988. The Demography of Inequality in Brazil. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, Diana O. Sawyer e Roberto de Nascimento Rodrigues. 1994. Introdução a alguns conceitos básicos e medidas em demografia. Belo Horizonte: ABEP.
- _____ e José Irineu Rangel Rigotti. 1998. As Migrações na Grande Região Centro-Leste. In Encontro Nacional sobre Migração, 1997, Curitiba. Anais..., p. 67-91. Curitiba: Iperdes/FNUAP.
- Central Bureau of Statistics. 1993. Statistical Abstract of Israel 1992 (43). Tel Aviv: Government Publishing House.
- Chadwick, Owen. 1964. The Reformation. Penguin Books.
- _____. 1975. The Secularization of the European Mind in the 19th Century. Nova York e Cambridge: Cambridge University Press.
- Chiswick, Barry R. 1985. The Labor Market Status of American Jews: Patterns and Determinants. In American Jewish Year Book, v. 85, ed. Milton Himmerfalb e David Singer, p. 131-53. Nova York: The American Jewish Committee.
- Clube Escandinavo Nordlyset. 1991. Os escandinavos no Brasil: um século de história, 1891-1991. [São Paulo]: Clube Escandinavo Nordlyset.
- Coale, A. J. 1973. The Demographic Transition. International Population Conference. Liège: IUSSP (I), p. 53-72.
- Cohen Egler, Tamara Tania. 1995. Trajetória de vida: espaços de integração e exclusão. Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ (mimeo).

- Comas, Juan. 1970. Os mitos raciais. In Raça e Ciência I, Juan Comas et al, 11-55. São Paulo: Perspectiva.
- Condran, John G. 1980. The Decline of Religious Homogeneity: The Indonesian Situation. Journal for the Scientific Study of Religion 19 (3): p. 267-80.
- _____ e Joseph B. Tamney. 1985. Religious "Nones": 1957 to 1982. Sociological Analysis 46 (4): p. 415-23.
- Council of Jewish Federations. 1991. Highlights of the CJF 1990 National Jewish Population Survey. Nova York: The Council of Jewish Federations.
- Cox, Harvey. 1971. A cidade do homem -- A secularização e a urbanização na perspectiva teológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Dawidowicz, Lucy S. (1975) 1987. The War against the Jews 1933-45. Londres: Penguin Books.
- Decol, René D. 1990. Religion and Worldly Success. Nova York (mimeo).
- _____. 1996. Dando boas-vindas aos indesejáveis. Revista Brasileira de Estudos de População 2 (jul/dez): p. 217-21.
- DellaPergola, Sergio. 1980. Patterns of American Jewish Fertility. Demography 17 (August), p. 261-73.
- _____. 1983. A New Estimate of Greater Paris Jewish Population Size. In Studies in Jewish Demography -- Survey for 1972-1980, ed. U. O. Schmelz, P. Glikson e S. J. Gould, p. 19-32. Jerusalem: Institute of Contemporary Jewry, Hebrew University.
- _____. 1993. Jews in the European Community: Sociodemographic Trends and Challenges. In American Jewish Year Book, v. 93, ed. David Singer e Ruth R. Seldin, p. 25-82. Nova York: The American Jewish Committee.
- _____. 1997. World Jewish Population, 1995. In American Jewish Year Book, v. 97, ed. David Singer e Ruth R. Seldin, p. 513-44. Nova York: The American Jewish Committee.
- Dembicz, Andrzej e Krzysztof Smolana. 1993. La presencia polaca en América Latina. Varsóvia: Centro de Estudos Latino-Americanos, Universidade de Varsóvia.
- _____ e Marcin Kula (eds.). 1996. Relações entre Polônia e Brasil: passado e presente. Varsóvia: Centro de Estudos Latino-Americanos, Universidade de Varsóvia.
- Demeny, Paul. 1986. Early Fertility Decline in Austria-Hungary: A Lesson in Demographic Transition. Daedalus 97 (Spring): p. 502-22.
- Derry, T. K. e Trevor I. Williams. 1977. Historia de la Tecnología, v. 3. Cidade do México: Siglo Veintiuno.
- Deutscher, Isaac. 1970. O judeu não-judeu e outros ensaios. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Dines, Alberto. 1981. Morte no paraíso: a tragédia de Stefan Zweig no país do futuro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- Diniz, Eli. 1991. The Post-1930 Industrial Elite. In Modern Brazil – Elites and masses in historical perspectives, ed. Conniff, Michael L. e Frank D. McCann. Lincoln and London: Nebraska University Press.
- Dobroszycki, Lucjan e Barbara Kirshenblatt-Gimblett. 1995. Image before my eyes – A photographic history of jewish life in Poland before the Holocaust. Nova York: Schocken Books.
- Domezi, Maria Cecília. 1997. A paróquia desafiada a serra comunidade de comunidades, 1950-1986. In Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica, org. Fernando Torres-Londoño, 5-20. São Paulo: Paulus.
- Eliade, Mircea e Ioan P. Couliano. 1995. Dicionário das Religiões. São Paulo: Martins Fontes.
- Elkin, Judith L. 1985. Latin American Jewry Today. In American Jewish Year Book 1985, v. 85, ed. Milton Himmerlfarb e David Singer, p. 3-49. N. York: The American Jewish Committee.
- _____. 1998. The Jews of Latin America. Nova York e Londres: Holmes e Meier.
- Ellis Júnior, Alfredo. 1934. Populações paulistas. São Paulo: Ed. Nacional.
- Encyclopaedia Britannica. 1994.[EB] Encyclopaedia Britannica, Diversos Volumes. Chicago, Londres e outros: Encyclopaedia Britannica Inc.
- Encyclopaedia Judaica. 1971.[EJ] Encyclopaedia Judaica. Diversos Volumes. Jerusalem: Keter Publishing House e Nova York: Macmillan.
- Engelman, Uriah Z. 1961. Sources of Jewish Statistics. In The Jews: Their History, Culture and Religion, v. 2, ed. Louis Finkelstein, p. 1511-35. Londres: Peter Owen Limited.
- Falbel, Nachman. 1984. Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil. São Paulo: Federação Israelita do Estado de São Paulo.
- Fallers, L. A. 1971. El concepto de 'autoridad tradicional' en Max Weber. In Presencia de Max Weber, Talcott Parsons y otros, ed. Jose Sazbon, pgs. 149-69. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision.
- Faria, Vilmar E. 1986. Mudanças na estrutura do emprego e na estrutura das ocupações. In A transição incompleta, ed. Edmar Bacha e Herbert S. Klein. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. 1987. "Políticas de governo e regulação da fecundidade: consequências não antecipadas e efeitos perversos". Campinas (mimeo).
- _____. 1991. Cinquenta anos de urbanização no Brasil. Novos Estudos Cebrap 29 (Março): 98-119. São Paulo: Cebrap.
- _____. e Joseph E. Potter 1990. Development, Government Policy, and Fertility Regulation in Brazil. In Encontro Anual da Population Association of America, 1990, Toronto (mimeo).
- Fassmann, Heinz e Rainer Münz. 1994. European East-West Migration 1945-1992. International Migration Review 3 (Fall): p. 520-538.

- Fausto, Boris. 1991. Historiografia da imigração para São Paulo. S. Paulo: Editora Sumaré/Fapesp.
- _____. 1997. Negócios e ócios: histórias da imigração. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1998. Imigração: cortes e descontinuidades. In História da Vida Privada no Brasil 4, ed. Lília Moritz Schwarcz, p. 13-61. São Paulo: Companhia das Letras.
- Feldman, David M. 1998. Birth Control in Jewish Law. Northvale, New Jersey e Jerusalem: Jason Aronson.
- Fernandes, Rubem César. 1992. Os vários sistemas religiosos em face do impacto da modernidade. In O impacto da modernidade sobre a religião, ed. Maria Clara L. Bingemer, p. 253-72. São Paulo: Edições Loyola.
- Fernández-Armesto, Felipe e Derek Wilson. 1996. Reforma: o Cristianismo e o Mundo 1500-2000. Rio de Janeiro: Record.
- Fonseca, Alexandre Brasil. 1998. Nova Era Evangélica, confissão positiva, e o crescimento dos sem religião. In Jornada Sobre as Alternativas Religiosas na América Latina, 8, 1998. São Paulo (mimeo).
- Fridlin, Jairo (org). 1993. Minchá e Arvit. São Paulo: Sociedade Cemitério Israelita.
- Friedlander, Dov. 1974. Israel. In Population Policy in Developed Countries, ed. Bernard Berelson, p. 42-97. Nova York: Population Council/McGraw Hill.
- Friedländer, Saul. 1997. Nazi Germany and the Jews, v. 1. Nova York: HaperCollins Publishers.
- Friedmann, Georges. 1969. Fim do povo judeu? São Paulo: Perspectiva.
- Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1985. Giorgio Mortara – Centenário de nascimento 1885-1985. Rio de Janeiro: FIBGE.
- Furtado, Celso. 1976. Formação econômica do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Gertz, René. 1987. O fascismo no sul do Brasil: germanismo, fascismo, integralismo. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- _____. 1991. O perigo alemão. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Glenn, Norval D. 1987. The Trend in 'No Religion' Respondents to U. S. National Surveys, Late 1950s to early 1980s. Public Opinion Quarterly 51 (Fall), p. 293-314.
- _____. e Ruth Hyland. 1967. Religious Preference and Worldly Success: Some Evidence from National Surveys. American Sociological Review (Feb.): p. 73-85.
- Gockel, Galen L. 1969. Income and Religious Affiliation: A Regression Analysis. American Journal of Sociology (May): p. 632-47.
- Goldani Altmann, Ana Maria. 1984. A informação de família no censo brasileiro. In Censos, consensos, contra-sensos, p. 235-61. São Paulo: ABEP.

- Goldani, Ana Maria. 1998. Family Life Course of Brazilian Women: variation by cohorts in the 20th century. Brazilian Journal of Population Studies (1): p. 229-44.
- _____ e Carlos Eugênio C. Ferreira. 1979. Evolução do censo demográfico e registro civil como fontes de dados para a análise da fecundidade e mortalidade no Brasil. Revista Brasileira de Estatística 40 (out-dez, nº 160), p. 399-453.
- _____ e Suzana Marta Cavenaghi. 1993. Fecundidade e família: os tamanhos das famílias das mulheres e das crianças no Brasil. Revista Brasileira de Estudos de População 10 (jan/dez), p. 107-24.
- Goldfarb, José Luiz. 1994. Voar também é com os homens -- O pensamento de Mário Schenberg. São Paulo: Editora da USP.
- Goldstein, Sidney. 1992. Profile of American Jewry: Insights from the 1990 National Jewish Population Survey. In American Jewish Year Book, v. 92, ed. Milton Himmelfarb e Ruth R. Seldin, p. 77-173. Nova York: The American Jewish Committee.
- _____. 1996. Changes in Jewish Mortality and Survival, 1963-1987. Social Biology 43 (1-2), p. 72-97. Port Angeles, Washington.
- Goody, Jack. 1983. The development of the family and marriage in Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graziano da Silva, José. 1999. O novo rural brasileiro. Campinas: Instituto de Economia – Unicamp.
- Greeley, Andrew M. 1976. Ethnicity, Denomination and Inequality. Beverly Hills and London: Sage Publications.
- Greiber, Betty Loeb, Lina Saigh Maluf e Vera Cattini Mattar. 1998. Memórias de imigração: libaneses e sírios em São Paulo. São Paulo: Discurso Editorial.
- Grün, Roberto. 1999. Construindo um lugar ao sol: os judeus do Brasil. In Fazer a América – A imigração em massa para a América Latina, org. Boris Fausto, p. 353-81. São Paulo: Edusp.
- Hakkert, Ralph. 1996. Fontes de dados demográficos. Belo Horizonte: ABEP.
- Hamburger, Esther. 1998. Diluindo fronteiras: a televisão e as novelas no cotidiano. In História da Vida Privada no Brasil, 4, org. Lilia Moritz Schwarcz, p. 439-88. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hamilton, Malcom. 1998. Sociology and the World's Religion. Nova York: St. Martin's Press.
- Harris, Nigel. 1986. The End of The Third World. Londres: Penguin Books.
- Harshav, Benjamin. 1994. O significado do ídiche. São Paulo: Perspectiva.
- Harvey, David. 1989. Condição pós-moderna. São Paulo: Edições Loyola.
- Hersch, Leib. 1946. Jewish Migrations during the Last Hundred Years. In The Jewish People: Past and Present, p. 407-30. Nova York: Jewish Encyclopedic Handbooks.

- Hinnels, John R. 1984. Dicionário das religiões. São Paulo: Cultrix.
- Hirschberg, Alice Irene. 1976. Desafio e resposta: a história da Congregação Israelita Paulista. São Paulo: Congregação Israelita Paulista.
- Hoffman, Eva. 1997. Shtetl -- The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews. Boston e Nova York: Mariner Books/Houghton Mifflin.
- Hogan, Daniel J. 1992. Migração, Ambiente e Saúde nas Cidades Brasileiras. In Dilemas Socioambientais e Desenvolvimento Sustentável, eds. Daniel J. Hogan e Paulo F. Vieira. Campinas: Ed. Unicamp.
- _____, Maria Coleta F. A. de Oliveria e John M. Sydenstricker Neto. 1986. Café, ferrovia e população: o processo de urbanização em Ribeirão Claro. Campinas: Nepo/Unicamp.
- Höllinger, Franz. 1998. O futuro das religiões cristãs na Europa e nos Estados Unidos. In Jornada Sobre as Alternativas Religiosas na América Latina, 8, 1998. São Paulo (mimeo).
- Holloway, Thomas H. 1989. Immigration in the Rural South. In Modern Brazil -- Masses and Elites in Historical Perspective, ed. Michael L. Conniff e Frank D. McCann, 14-160. Lincoln and London: Nebraska University Press.
- _____. 1984. Imigrantes para o café. São Paulo: Paz e Terra.
- Horowitz, Elliot. 1995. Os diversos mundos da juventude judaica na Europa, 1300-1800. In História dos Jovens 1: Da Antiguidade à Era Moderna, org. Giovanni Levi e Jean-Claude Schmitt, p. 97-140. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hunsberger, Bruce E. 1983. Apostasy: a Social Learning Perspective. Review of Religious Research 1 (25): p. 21-38.
- Huntington, Samuel P. 1997. O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial. Rio: Objetiva.
- Hyman, Paula E. 1998. The Jews of Modern France. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- IBGE. Anuário, diversos volumes. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 1982. IX Recenseamento Geral do Brasil - 1980 - Censo Demográfico - Dados Gerais, Migração, Instrução, Fecundidade, Mortalidade. Vários volumes. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 1996. Censo Demográfico 1991 - Características Gerais da População e Instrução. Vários volumes. Rio de Janeiro: IBGE.
- Igel, Regina. 1997. Imigrantes judeus / Escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira. São Paulo: Perspectiva.
- Isaac, Julius. 1972. Problemas econômicos e culturais da migração do povo judeu no mundo de após-guerra. In Nos Caminhos da Diáspora, org. Henrique Rattner, pgs. 137-150. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos/USP.

- Jacobs, Louis. 1995. The Jewish Religion. Oxford e N. York: Oxford University Press.
- Jagielski, Jan e Tomasz Lec (org). 1997. Niezatarte Slady Getta Warszawskiego – The Remnants of the Warsaw Ghetto. Varsóvia: Jewish Historical Institute.
- Jagur-Grodzinski, Joseph. 1993. Origins of Ahkenazic Jewry: Natural Growth vs. Immigration. In Papers in Jewish Demography, 1993, ed. S. DellaPergola e J. Even, p. 79-87. Jerusalem: The Institute of Contemporary Jewry, Hebrew University.
- Johnson, Paul. 1987. A History of the Jews. N. York: HarperCollins.
- Jordão, Fernando Pacheco. 1979. Dossiê Herzog: prisão, tortura e morte no Brasil. S. Paulo: Global.
- Kawka, Mariano. 1996. A presença polonesa no Brasil. In Relações entre Polônia e Brasil – Passado e presente, ed. Andrzej Dembicz e Marcin Kula, p. 39-52. Varsóvia: Centro de Estudos Latino-Americanos/Universidade de Varsóvia.
- Klein, Herbert S. 1989. A integração social e econômica dos imigrantes portugueses no Brasil no fim do século XIX e no século XX. Revista Brasileira de Estudos de População 6 (jul/dez), p. 17-37.
- _____. 1994. A imigração espanhola no Brasil. S. Paulo: Editora Sumaré.
- Klich, Ignácio e Fabiana Tolcachier. 1999. Panorama da imigração judia para a Argentina. In Fazer a América – A imigração em massa para a América Latina, org. Boris Fausto, p. 153-76. São Paulo: Edusp.
- Krausz, Rosa R. 1982. Some Aspects of Inter-marriage in the Jewish Community of S. Paulo, Brazil. American Jewish Archives 34 (2): p. 216-30.
- Kushnir, Beatriz. 1996. Baile de máscaras – Mulheres judias e prostituição: as polacas e suas associações de ajuda mútua. Rio de Janeiro: Imago.
- Landmann, Jayme. 1993. Judaísmo e medicina. Rio de Janeiro: Imago.
- Lange, Nicholas de (ed.). 1997. The Illustrated History of the Jewish People. Londres: Aurum Press.
- Langenbuch, Juergen Richard. 1971. A estruturação da Grande São Paulo – estudo de geografia urbana. Rio de Janeiro: IBGE.
- Lazerwitz, Bernard. 1961. A Comparison of Major United States Religious Groups. Journal of The American Statistics Association (Sept.): p. 568-79.
- Lehmann, David. 1996. Struggle for the Spirit – Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America. Cambridge: Polity Press.
- Lesser, Jeffrey Howard. 1994. Imigração e mutações conceituais na identidade nacional, no Brasil, durante a Era Vargas. Revista Brasileira de História 28: p. 121-150.
- _____. 1995. O Brasil e a Questão Judaica: imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro: Imago.

- Lesthaeghe, Ron e Chris Wilson. 1986. Modes of Production, Secularization, and the Pace of the Fertility Decline in Western Europe, 1870-1930. In The Decline of Fertility in Europe, ed. Ansley J. Coale e Susan Cotts Watkins, p. 261-92. Princeton, News Jersey: Princeton Un. Press.
- Lestschinsky, Jacob. 1961. Jewish Migrations, 1840-1956. In The Jews: Their History, Culture and Religion, v. 2, ed. Louis Finkelstein, p. 1537-96. Londres: Peter Owen Limited.
- Levine, David. 1977. Family Formation in an Age of Nascent Capitalism. Nova York: Academic Press.
- Levine, Robert M. 1995. Research on Brazilian Jewry: an overview. University of Miami, Coral Gables (mimeo).
- Lévi-Strauss, Claude. 1970. Raça e História. In Raça e Ciência I, Juan Comas et al., p. 231-69. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 1996. Tristes trópicos. São Paulo: Companhia das Letras.
- Levy, Avigdor. 1994. The Jews of the Ottoman Empire. Princeton: The Darwin Press.
- Levy, Maria Stella Ferreira. 1974. O papel da migração internacional na evolução da população brasileira (1872 a 1972). Revista de Saúde Pública 8 (suplemento): p. 49-90.
- _____. 1980. Natureza e fonte dos dados demográficos. In Dinâmica da população: teoria, métodos e técnicas de análise, org. Jair L. F. Santos, Maria Stella Ferreira Levy e Tamás Szmrecsányi, p. 86-102. São Paulo: T.A. Queiroz.
- _____. 1991. A imigração internacional e a fecundidade. Revista Brasileira de Estudos de População 1/2 (8): p. 3-19.
- _____. 1996. Cem anos de movimentos populacionais: São Paulo em destaque. Revista Brasileira de Estudos de População 1 (13): p. 15-41.
- _____. e Maria Auxiliadora de Abreu Lima. 1977. Religião e fecundidade. In A fecundidade em São Paulo: Características demográficas, biológicas e sócio-econômicas, ed. Elza S. Berquó, Maria Coleta A. F. de Oliveira e Cândido Procópio F. de Camargo, p. 111-160. São Paulo: Cebrap/Editora Brasileira de Ciências.
- Lewis, Bernard. 1990. Judeus do Islã. Rio de Janeiro: Xenon.
- Liebersohn, Stanley e Mary C. Waters. 1988. From Many Strands. Nova York: Russel Sage Foundation.
- Lins, Ivan. 1967. História do Positivismo no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Livi-Bacci, Massimo. 1986. Social-Group Forerunners of Fertility Control in Europe. In The Decline of Fertility in Europe, ed. Ansley J. Coale e Susan Cotts Watkins, p. 182-200. Princeton, News Jersey: Princeton Un. Press.
- Lopez, Juarez Rubens Brandão e Neide Patarra. 1975. Redistribuição regional e rural-urbana da população brasileira. Cadernos Cebrap 20.

- Loyn, H. R. 1990. Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Maio, Marcos Chor. 1996. Marcas de uma Trajetória: A Militância Anti-semita de Gustavo Barroso. In Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória, org. Anita Waaingort Novinsky e Diane Kuperman, p. 527-39. São Paulo: Edusp.
- Malinowski, Bronislaw. 1948. Magic, Science and Religion and Other Essays. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Mannheim, Karl. 1952. Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge e Kegan Paul.
- Margolis, Maxine L. 1993. Little Brazil -- Imigrantes brasileiros em Nova York. Campinas: Papyrus.
- Marramao, Giacomo. 1997. Céu e terra: genealogia da secularização. São Paulo: Editora da UNESP.
- Martelli, Stefano. 1995. A religião na sociedade pós-moderna. São Paulo: Paulinas.
- Martine, George. 1990. As migrações de origem rural no Brasil: uma perspectiva histórica. In História e População, 1-26. São Paulo: ABEP
- _____. 1992. Processos recentes de concentração e desconcentração urbana no Brasil: determinantes e implicações. Documento de Trabalho 11. Brasília: Instituto Sociedade, População e Natureza.
- Martins, José de Souza. 1998. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In História da Vida Privada no Brasil, 4, org. Lília Moritz Schwarcz, p. 659-726. São Paulo: Companhia das Letras.
- Medding, Peter Y., Gary A. Tobin, Sylvia Barack Fishman e Mordechai Rimor. 1992. Jewish Identity in Conversionary and Mixed Marriages. In American Jewish Year Book, v. 92, ed. Milton Himmelfarb e Ruth R. Seldin, p. 3-76. Nova York: American Jewish Committee.
- Medici, André Cezar. 1984. Notas Interpretativas sobre a Variável "Renda" nos Censos Demográficos. In Censos, consensos, contra-sensos, 75-132. São Paulo: Abep.
- Mendelsohn, Ezra. 1983. The Jews of East Central Europe Between the World Wars. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1986. Interwar Poland: good for the Jews or bad for the Jews? In The Jews in Poland, ed Chimen Abramsky et al, p. 130-9. Oxford: Basil Blackwell.
- Merrick, Thomas W. e Douglas H. Graham. 1981. População e Desenvolvimento Econômico no Brasil – de 1800 até a atualidade. Rio de Janeiro: Zahar.
- Milgram, Avraham. 1994. Os Judeus do Vaticano: a tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha no Brasil. São Paulo: Imago.
- Miller, Delbert C. 1989. Handbook of Research Design and Social Measurement. Fourth Edition. Nova York: Longmans.

- Millman, Ivor I. 1983. Data on Diaspora Jewish Populations from Official Censuses. In Studies in Jewish Demography -- Survey for 1972-1980, ed. U. O. Schmelz, Glikson e S. J. Gould, p. 31-120. Jerusalem: Institute of Contemporary Jewry, Hebrew University.
- Montes, Maria Lucia. 1998. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In História da Vida Privada, v. 4, org. Lilia Moritz Schwarcz, p. 64-171. São Paulo: Companhia das Letras.
- Morais, Fernando. 1985. Olga - A vida de Olga Benario Prestes, judia comunista entregue a Hitler pelo governo Vargas. São Paulo: Alfa-Omega.
- Mortara, Giorgio. 1942. Contribuição ao estudo das influências da imigração sobre a taxa da natalidade. Revista Brasileira de Estatística 3 (out/dez): p. 575-84.
- _____. 1985. Memories of a life-time. In A Tribute to Giorgio Mortara, p. 61-94. Roma: Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Scienze Statistiche Demografiche e Attuariali, Dipartimento di Scienze Demografiche.
- Mota, Carlos Guilherme. 1977. Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica. São Paulo: Ática.
- Muhlstein, Anka. 1991. A ilha prometida -- A história de Nova York do século XVII aos nossos dias. São Paulo: Companhia das Letras.
- Needlemen, Lionel. 1988. Fifty Years of Canadian Jewish Mortality. Social Biology 35 (1-2), 110-22. Port Angeles, Washington.
- Néumanne Pinto, José. 1985. Mengele - A natureza do mal. São Paulo: EMW Editores.
- Newman, Jay. 1996. Religion vs. Television: Competitors in Cultural Context. Westport, Connecticut and London: Praeger.
- Novinsky, Anita. 1968. Os Israelitas em São Paulo. In São Paulo: Espírito, Povo, Instituições, ed. J.V. Freitas Marcondes e Osmar Pimentel, p. 107-26. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- _____. 1991. Padre Antônio Vieira, a inquisição e os judeus. Novos Estudos Cebrap 29 (Março): p. 172-181.
- Oliva Perpétuo, Ignez Helena e Moisés A. Calle Aguirre. 1998. O papel da esterelização feminina nos diferenciais sócio-econômicos do declínio da fecundidade no Brasil. In Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 11, 1998, Caxambu. Anais..., p. 2997-3024. Belo Horizonte: ABEP.
- Oliveira, Juarez de Castro. 1991. Fecundidade no Brasil e nos Estados de São Paulo e Rio Grande do Norte: tendências passadas e perspectivas. Rio de Janeiro: IBGE.
- Oliveira, Maria Coleta F. A. de e Maria Conceição S. Pires. 1992. A imigração italiana para o Brasil e as cidades. Campinas: Nepo/Unicamp.
- Omran, Abdel R. 1971. The Epidemiologic Transition - A Theory of the Epidemiology of Population Change. Milbank Memorial Fund Quarterly 49: p. 509-38.

- _____. 1983. The Epidemiologic Transition Theory. A Preliminary Update. Journal of Tropical Pediatrics 6 (29): p. 305-316.
- Ortiz, Renato. 1984. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. Religião e Sociedade, 11,3 (1984): p. 36-54.
- Pace, Enzo. 1997. Religião e globalização. In Globalização e Religião, ed. Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil, p. 25-42. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1998. O futuro das religiões na Europa. Trabalho apresentado na VIII Jornada Sobre as Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22-25 de setembro (mimeo).
- Pacheco, Carlos Américo e Neide Patarra. 1997. Movimentos migratórios anos 80: novos padrões? In Migração, condições de vida e dinâmica urbana: São Paulo 1980-1993, org. Neide Patarra, Rosana Baeninger, Lúcia Bógus e Paulo Jannuzzi, p. 25-52. Campinas: Instituto de Economia – Unicamp.
- _____, Neide Patarra, José Marcos Pinto da Cunha e Rosana Baeninger. 1998. Dinâmica demográfica regional recente: o caso de São Paulo. In Encontro Nacional sobre Migração, 1997, Curitiba. Anais..., p. 31-65. Curitiba: Iparde/FNUAP.
- Paiva, Paulo de T. A. 1984. O processo de proletarianização como fator desestabilizador dos níveis de fecundidade no Brasil. Reproducción de la Población y Desarrollo 5: p. 213-49.
- Parker, Geoffrey (ed.). 1986. The World: An Illustrated History. Londres: Times Books.
- Parsons, Talcott. 1971. Evaluacion y Objetividad en el Ambito de las Ciencias Sociales: una Interpretacion de los Trabajos de Max Weber. In Presencia de Max Weber, Talcott Parsons y otros, ed. Jose Szabon, p. 9-38. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Patarra, Judith Lieblich. 1992. Iara - Reportagem biográfica. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos.
- Patarra, Neide Lopes. 1985. Transição demográfica e família: notas para discussão. Ciências Sociais Hoje. S. Paulo: Cortez Editora.
- _____. 1986. Dinâmica populacional e urbanização no Brasil: o período pós-30. In História geral da civilização brasileira. III - O período republicano, Vol 4 - Economia e Cultura, 1930-64, org. Boris Fausto. São Paulo: Difel.
- _____. 1994. Transição demográfica: novas evidências, velhos desafios. Revista Brasileira de Estudos de População 1 (11): p. 27-40.
- _____ e Carlos Eugênio C. Ferreira. 1986. Repensando a transição demográfica: formulações, críticas e perspectivas de análise. Campinas: Nepo/Unicamp.
- _____ e Rosana Baeninger. 1988. São Paulo: povigente, povovigente, povo e gente. Campinas: Nepo/Unicamp.
- _____. 1996. Migrações internacionais recentes: o caso do Brasil. In Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo, ed. Neide Patarra. São Paulo: FNUAP/NESUR/NEPO.

- _____ et al. 1991. Questão Social: Políticas Sociais no Brasil - Avaliação e propostas para os anos 90. Documentos de trabalho: Demografia. São Paulo: Fundap.
- Paula, Sérgio Goes de. 1991. Morrendo à toa - causas da mortalidade no Brasil. São Paulo: Ática.
- Pereira de Queiróz, Maria I. 1989. Afro-Brazilian Cults and Religious Change in Brazil. In The Changing Face of Religion, ed. James A. Beckford e Thomas Luckman. London: Newbury Park, California: Sage.
- Pierucci, Antônio Flávio. 1998. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais 37 (13): p. 43-73.
- _____ e Reginaldo Prandi. 1996. A realidade social das religiões no Brasil -- Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec.
- Pinchuk, Ben-Cion. 1990. Shtetl Jews under Soviet Rule -- Eastern Poland on the Eve of the Holocaust. Oxford e Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- Plonski, Guilherme Ary e Rochelle G. Saidel. 1994. Shaping Modern Science and Technology in Brazil. The Contribution of Refugees from National Socialism after 1933. Leo Baeck Institute Year Book. 39, p. 257-270. S/I: S/e.
- Poliakov, Léon. 1985. A Europa suicida. São Paulo: Perspectiva.
- Pozzobon, Jorge. 1994. O mínimo demográfico de um sistema de metades exogâmicas (uma simulação em computador). Revista Brasileira de Estudos de População 2 (11), p. 139-54.
- Prandi, Reginaldo e André Ricardo de Souza. 1996. A carismática despolitização da igreja católica. In A realidade social das religiões no Brasil, ed. Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, p. 59-91. São Paulo: Hucitec.
- Rattner, Henrique (org). 1972a. Nos Caminhos da Diáspora. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos/USP.
- _____. 1972b. Recenseamento e pesquisa sociológica da comunidade judaica em São Paulo - 1968. In Nos Caminhos da Diáspora, org. Henrique Rattner, p. 235-256. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos/USP.
- _____. 1977. Tradição e mudança: A comunidade judaica em São Paulo. São Paulo: Ática.
- Riesman, David et al. 1961. The Lonely Crowd: A study of the changing American character. New Haven and London: Yale University Press.
- Ritterband, Paul, Barry A. Kosmin e Jeffrey Scheckner. 1988. Counting Jewish Populations: Methods and Problems. In America Jewish Year Book, v. 88. Nova York: Jewish American Committee, p. 204-21.
- Robey, Bryant. 1984. The 1990 Census: a view from 1984. American Demographics (July): p. 24-46.

- Rolim, Francisco Cartaxo. 1995. Pentecostalismo: Brasil e América Latina. Petrópolis: Vozes.
- Roth, Cecil (ed.). 1966. The World History of the Jewish People, Second Series: Medieval Period, Vol 2: The Dark Ages. Tel Aviv: Massadah Publishing.
- Rowland, Richard H. 1986. Geographical Patterns of the Jewish Population in the Pale of Settlement of Late Nineteenth Century Russia. In Jewish Social Studies 48 (3-4, Summer-Fall), p. 207-34. Nova York.
- Ryder, Norman B. 1965. The Cohort as a Concept in the Study of Social Change. American Sociological Review 30 (Oct): p. 843-861.
- _____. 1992. The Centrality of Time in the Study of the Family. In Family System and Cultural Change, ed. Elza Berquó e P. Xenos, p. 161-75. Oxford: Clarendon Press.
- Sales, Teresa. 1992. Imigrantes estrangeiros, imigrantes brasileiros: uma revisão bibliográfica e algumas anotações para pesquisa. Revista Brasileira de Estudos de População 9 (Jan/Jul): p. 50-64.
- Sanchis, Pierre. 1997. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In Globalização e Religião, ed. Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil, p. 103-16. Petrópolis: Vozes.
- Santos, Jair L. Ferreira. 1980. Principais técnicas de análise e projeção. In Dinâmica da População - Teoria, métodos e técnicas de análise, org. Jair L. F Santos, Maria Stella Ferreira Levy e Tamás Szmeccsányi, p. 103-55. São Paulo: T.A. Queiroz.
- Santos, Milton. 1990. A Metrópole Corporativa Fragmentada. São Paulo, Nobel.
- _____. 1993. A urbanização brasileira. São Paulo: Hucitec.
- Sassen, Saskia. 1988. The Mobility of Labor and Capital. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schama, Simon. 1996. Paisagem e memória. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schlesinger, Hugo e Humberto Porto. 1995. Dicionário Enciclopédico das Religiões. Petrópolis: Vozes.
- Schmelz, U. O. 1972. Análise Demográfica do Judaísmo Mundial. In Nos Caminhos da Diáspora, org. Henrique Rattner, p. 151-180. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos/USP.
- _____. 1981. Jewish Survival: The Demographic Factors. In American Jewish Year Book v. 81, p. 61-117. Nova York: The American Jewish Committee.
- _____. 1983. Evolution and Projection of World Jewish Population. In Studies in Jewish Demography Survey for 1972-1980, ed. Glikson, P., S.J. Gould and U. O. Schmelz, p. 1-18. Jerusalem: Institute of Contemporary Jewry, the Hebrew University.
- _____. e Sergio DellaPergola. 1985. The Demography of Latin American Jewry. In American Jewish Year Book v. 85, ed. Milton Himmerlfarb e David Singer, p. 51-102. Nova York: The American Jewish Committee.

- _____ e Sergio DellaPergola. 1992. World Jewish Population, 1990. In American Jewish Year Book, v. 92, ed. Milton Himmelfarb e Ruth R. Seldin, p. 484-512. Nova York: The American Jewish Committee.
- Schultze, Quentin J. 1990. Television Drama as a Sacred Text. In Channels of Belief: Religion and American Commercial Television, ed. John P. Ferré, p. 3-27. Ames, Iowa: State University Press.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 1993. O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, Roberto. 1989. Que horas são? São Paulo: Companhia das Letras.
- Scott, Franklin D. (ed.) 1968. World Migration in Modern Times. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Seltzer, William. 1998. Population statistics, the Holocaust, and the Nuremberg Trials. Population and Development Review 24(Sept): p. 511-52.
- Shanin, Teodor. 1971. A Russian Peasant Household at the Turn of the Century. In Peasant and Peasant Societies, ed. Teodor Shanin, p. 30-5. Harmondsworth e Baltimore: Penguin.
- Shapiro, Harry L. 1970. O povo da terra prometida. In Raça e Ciência I, Juan Comas et al., p. 111-185. São Paulo: Perspectiva.
- Shirer, William L. 1962. The Rise and Fall of the Third Reich. Nova York: Fawcett Crest.
- Shryock, Henry S., Jacob S. Siegel e Edward G. Stockwell. 1976. The Methods and Materials of Demography. San Diego: Academic Press.
- Sklare, Marshall e Joseph Greenblum. 1975. Jewish Identity on the Suburban Frontier. In Modern Jewish History, ed. Robert Chaza e Marc Lee Rapahel, p. 347-61. Nova York: Schocken Books.
- Sorj, Bila. 1997a. Conversões e casamentos 'mistos': a produção de 'novos judeus' no Brasil. In Identidades judaicas no Brasil contemporâneo, ed. Bila Sorj, p. 67-86. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1997b. 'Normalizando' o povo judeu: a experiência da *Jewish Colonization Association* no Brasil. In Identidades judaicas no Brasil contemporâneo, ed. Bila Sorj, p. 87-103. Rio de Janeiro: Imago.
- Sowell, Thomas. 1996. Migrations and Culture -- A World View. Nova York: Basic Books.
- Stillman, Norman A. 1991. The Jews of Arab Lands in Modern Times. Filadélfia e Nova York: The Jewish Publication Society of America.
- Sturm, Fred Gillette. 1989. Religion. In Modern Brazil -- Elites and Masses in Historical Perspective, ed. Michael Conniff e Frank D McCann. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Tartakower, Arieh. 1972. O declínio da comunidade judaica européia. In Nos Caminhos da Diáspora, org. Henrique Rattner, p. 151-180. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos/USP

- Taschner, Suzana P. 1992. Mudanças no Padrão de Urbanização: Novas Abordagens para a Década de 90. São Paulo (mimeo).
- _____ e René D. Decol. [1992]. População Judaica no Brasil: Um estudo demográfico -- Projeto de Pesquisa. São Paulo (mimeo).
- Teitelbaum, Michael S. 1975. Relevance of Demographic Transition Theory for Developing Countries. Science 188 (May): p. 420-5.
- Thomas, William I. e Florian Znaniecki. 1971. A Polish Peasant Family. In Peasants and Peasant Society, ed. Teodor Shanin, p. 23-9. Harmondsworth e Baltimore: Penguin.
- Torres-Londoño, Fernando. 1997. Elementos para uma história da paróquia. In Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica, org. Fernando Torres-Londoño, p. 5-20. São Paulo: Paulus.
- Trento, Angelo. 1989. Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil. São Paulo: Nobel.
- Truzzi, Oswaldo. 1992. De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo. São Paulo: Sumaré.
- _____, Boris Fausto, Roberto Grün e Célia Sakurai. 1995. Imigração e política em São Paulo. São Paulo: Sumaré.
- Tucci Carneiro, Maria Luiza. 1988. O anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945). São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1996. Brasil, um refúgio nos trópicos -- A trajetória dos refugiados do nazi-fascismo. São Paulo: Estação Liberdade/Instituto Goethe.
- Tushnet, Leonard. 1966. Morrer com honra -- A luta dos judeus no Gueto de Varsóvia. Rio de Janeiro: Saga.
- Vainer, Carlos Bernardo. 1988. Do corpo marcado ao território demarcado (uma leitura da transição para o trabalho livre como ponto de partida para uma história da mobilidade do trabalho no Brasil). In Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 6, 1988, Caxambu. Anais..., v.3, p. 59-88. Belo Horizonte: ABEP.
- _____. 1996. Estado e imigração internacional: da imigração à emigração. In Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo, ed. Neide Patarra. São Paulo: FNUAP/NESUR/NEPO.
- van de Kaa, Dirk J. 1987. Europe's Second Demographic Transition. Washington: Population Reference Bureau.
- Verger, Pierre. 1987. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos do século 17 ao 19. Salvador: Corrupio.
- Waters, Mary C. 1990. Ethnic Options: Choosing identities in America. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Weber, Max. 1976. The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism. Nova York: Charles Scribner's Sons.
- _____. 1979. A 'Objetividade' do Conhecimento nas Ciências Sociais. In Weber, org. Gabriel Cohn, p. 79-127. São Paulo: Atica.
- Willems, Emílio. 1968. Immigrants and Their Assimilation in Brazil. In World Migration in Modern Times, ed. Franklin Scott, p. 65-72. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Williams, Raymond. 1990. O campo e a cidade. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wilson, Bryan. 1985. Secularization: The Inherited Model. In The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion, ed. Philip E. Hammond, p. 9-20. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, Edward O. 1981. Da natureza humana. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp.
- Wischnitzer, Mark. 1948. To Dwell in Safety: The Story of Jewish Migration Since 1800. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Wolff, Egon e Frieda. 1976. Sepulturas de Israelitas no Cemitério São Francisco Xavier, Rio de Janeiro. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos da USP.
- _____. 1983a. D. Pedro II e os judeus. São Paulo: Editora B'nai B'rith.
- _____. 1983b. Sepulturas de Israelitas II – Uma pesquisa em mais de 30 cemitérios não-israelitas. Rio de Janeiro: Cemitério Comunal Israelita.
- _____. 1987. Sepulturas de israelitas III – As Mishpakhot de Belém. Rio de Janeiro: Cemitério Comunal Israelita.
- _____. 1989. Breve Histórico da Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo. Rio de Janeiro: Sociedade Cemitério Israelita.
- _____. 1990. Perfis do século XX. Edição particular.
- _____. 1994. Documentos V -- O judeu na topografia e toponímia do Brasil no século XIX/ Os recenseamentos demográficos oficiais do século XX. Edição particular.
- Woortman, Klaas e Ellen F. 1990. Amor e celibato no universo camponês. Campinas: Nepo/Unicamp.
- Wuthnow, Robert. 1997. The Crisis in the Churches – Spiritual Malaise, Fiscal Woe. Nova York e Oxford: Oxford University Press.

Artigos publicados em jornais e revistas não-especializadas

- Arruda, Roldão. 1997. CEBs inspiram-se em carismáticos para crescer. O Estado de S. Paulo (21/7), p. A11.
- _____. 1998. Arcebispo quer tornar Igreja mais visível. O Estado de S. Paulo (14/08), p. A13.
- _____. 1999. Marketing e TV impulsionam pentecostais. O Estado de S. Paulo (10/01), p. A14.
- Barros, Andréa e Laura Capriglione. 1997. Soldados da fé e da prosperidade. Veja (2/7), p. 86-93.
- Bonalume Neto, Ricardo. 1998. 'Homem americano' migrou só uma vez. Folha de S. Paulo, (17/9), Caderno Ciência.
- Decol, René. 1994. O Rabino, o Papa e a história. Hebraica 391 (setembro), p. 58-9.
- Fernandes, Bob. 1995. A mãe de todas as festas. Carta Capital 16, p. 12-21.
- Guinsburg, J. 1997. O ídiche no Brasil. Cult - Revista Brasileira de Literatura 5 (dezembro): p. 26-29.
- Lima, Maurício. 1999. Amores proibidos. Veja (10/2), p. 78-85.
- Oyama, Thaís e Samarone Lima. 1998. Católicos em transe. Veja (8/4), p. 92-98.
- Power, Carla. 1999. Lost in Silent Prayer. Newsweek (12/7), p. 50-5.
- Rabinovici, Moisés. 1998. A pequena Rússia. Época (12/10), nº 22, p. 106-10.
- Schop, Jacques. 1999. A conexão brasileira no esquema nazista. Gazeta Mercantil (10 e 17/9), Caderno Leitura.
- Shalom. 1992. A aventura sefaradi – 500 anos de expulsão dos judeus da Espanha. Shalom, Suplemento Especial.
- Sotero, Paulo. 1998. Judeus dos EUA são vítimas de seu próprio sucesso. O Estado de S. Paulo (17/5): p. A29.
- Souza, Carlos Alberto de. 1999. Bispo propõe padres 'temporários'. Folha de S. Paulo (27/9), p. 1-9.
- Toledo, Roberto Pompeu de. 1997. Crer em Deus, hoje. Veja (2/4), p. 96-100.
- Trevisan, Cláudia. 1999. Bancada evangélica cresce 63% na Câmara. Folha de S. Paulo, (1/2), edição online (www.uol.com.br).
- Wensierski, Peter. 1999. Igreja Católica reúne forças para entrar no século 21. O Estado de S. Paulo (3/1), p. D1.

Teses e Dissertações

- Braga Martes, Ana Cristina. 1999. *Brasileiros nos Estados Unidos: um estudo sobre imigrantes brasileiros em Massachusetts*. Campinas [Tese de Doutorado -- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas].
- Caner, Elisa. 1996. *Judeus-alemães no Brasil - Um estudo dos depoimentos das vítimas do nazismo*. São Paulo [Tese de Mestrado -- Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo].
- Freston, Paul. 1993. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas [Tese de Doutorado -- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas].
- Hojda, Edith Gross. 1995. *Imigração dos judeus poloneses em São Paulo, 1925-1940*. São Paulo [Tese de Mestrado -- Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo].
- Leftel, Ruth. 1997. *A comunidade sefaradita egípcia de São Paulo*. São Paulo [Tese de Doutorado -- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo].
- Lesser, Jeffrey Howard. 1989. *Pawns of the Powerful: Jewish Immigration to Brazil*. Nova York [Tese de Doutorado -- New York University].
- Terdiman, Esther Wajskop. 1997. *Imprensa ídiche em São Paulo: vivência e dinamismo*. São Paulo [Tese de Mestrado -- Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo].

Entrevistas realizadas pelo autor

- Altschuler, Veronica. 1999. São Paulo, 20 de julho de 1999.
- Dimant, Carlos. 1999. São Paulo, 8 de setembro de 1999.
- Mortara, Laura. 1998. São Paulo, 15 de março de 1998.
- Romano, Saadi. 1994. São Paulo, 27 de novembro de 1994.
- Sobel, Henry. 1998. São Paulo, 16 de fevereiro de 1998.
- Wahba, Salomon. 1994. São Paulo, 10 de dezembro de 1994.
- Waintrub, Salomão Ezachiel. 1998. São Paulo, 7 de setembro de 1998.